LIBRARY OF PRINCETON
OCT 16 2007
THEOLOGICAL SEMINARY

BT75 .V67 1896 v.5
Vos, Geerhardus, 1862-1949.
Dogmatiek /

Digitized by the Internet Archive
in 2021 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/dogmatiek05vosg

Dogmatiek.

van

G. Vos. Ph. D., D. D.

LIBRARY OF PRINCETON
OCT 16 2007
THEOLOGICAL SEMINARY

Deel V.

Ecclesiologie.

Media Gratiae.

Eschatologie.

Grand Rapids. Mich.

1896.

Dogmatiek.

De Leer der Kerk.

Wezen.

1. Hoedanig is de overgang van de Soteriologie, zooals die boven is behandeld tot de leer der kerk?

Alles wat tot dusver besproken werd had betrekking op den enkelen geloovige en op wat de Geest Gods in hem als individu tot stand brengt. Zoo wordt hij geroepen, zoo wedergeboren, zoo gelooft hij en wordt gerechtvaardigd, zoo is hij een voorwerp der heiliging. Maar die enkele geloovige kan niet op zich zelven blijven staan. Het werk der toepassing van de verdiensten des Middelaars heeft echter ook eene gemeenschappelijke zijde. Onder dat individueele schuilt een wortel der eenheid. Niet slechts ontstaat er eene eenheid van achteren, maar zij bestond van te voren. De geloovigen waren allen in Christus gerekend, door den Geest van Christus wedergeboren, allen in Christus ingeplant, om één lichaam te vormen. Daarom moet nu het individueele is afgehandeld dit gemeenschappelijke ter sprake komen. Dit geschiedt in de leer der kerk. Bij haar sluit zich dan vanzelf die der sacramenten aan, want ook deze dragen niet een individueel karakter, zij zijn onafscheidelijk van de kerk,

zaan van deze uit en wijzen op haar. Door den doop wordt eene betrekking tot de kerk afgebeeld en vastgesteld. Niet als een enkele, afgezonderde wordt men gedoopt, maar in verband met de kerk van Christus. Evenzoo avondmaal houden op zichzelf en voor zichzelf kan niemand, het avondmaal ziet op de gemeenschap der heiligen. Men zou nu nog kunnen vragen of het niet noodig is de leer der kerk voor de individueele Soteriologie te behandelen. Staat niet de enkele Christen van den beginne af, zoo hij in het verbond Gods geboren wordt, na en onder het gemeenschappelijke? Dit zou metterdaad zoo zijn, indien wij met de nieuwere Theologie leerden, dat het leven der kinderen Gods in de kerk zetelt, en van de kerk op degenen die tot haar toetreden overgaat. Ook bij Rome moet de volgorde zoo zijn. Niet de geloovigen vormen daar de kerk, maar de kerk vormt daar de geloovigen; dat wel niet alleen in uitwendigen zin door de bediening des Woords en der Sacramenten in het verbond Gods, maar in den meest reëelen zin, voorzoover alle genade door de zinnelijke stof des Sacraments heen moet, waarover de kerk te beschikken heeft. Iemand wordt wedergeboren door zijn doop, en in de reeks der Sacramenten verkrijgt hij achtereenvolgens uit den schat der kerk alle genade die er tot zijne zaligheid noodig is. Zoo is het volgens de Gereformeerde opvatting niet. Ofschoon wij aan de bediening van het verbond der genade gelooven, en daaraan groote waarde hechten, staat het toch vast dat de eigenlijke herscheppende genade niet van den eenen geloovige op den andere, niet van de

kerk op de enkelen, maar van Christus direkt op de geroepenen overgaat. Door deze eenheid met Christus worden de geloovigen ook onder elkander één. Zoo ook ontstaat de bediening van het verbond der genade. God roept en krachtdadig en richt dan met hen en met hun zaad zijn verbond op. Zoo heeft Hij gedaan met Abraham. Wij laten daarom de leer der kerk op de Soteriologie volgen.

2. Welke woorden worden in de schrift voor het begrip „kerk" gebruikt?

Het eigenlijke woord voor kerk is Ecclesia (ἐκκλησία) van Ekkalein (ἐκκαλεῖν), „uitroepen". Bij de Grieken is deze Ecclesia de verzameling der vrije burgers, die over de Staatsaangelegenheden beslist, en door den heraut wordt samengeroepen.

In het O.T. wordt nu dit woord door de Septuaginta gebruikt tot vertaling van het Hebreeuwsche Kahal (קָהָל), dat gelijke afleiding heeft, van „verzamelen, samenroepen". Het beteekent dan: 1/. Het Israelietische volk in zijn geheel als Kerkstaat, ook voorzoover het niet samengeroepen is b.v. Lev. 4:13 „Indien nu de geheele vergadering van Israel afgedwaald zal zijn". 2/. Eene samengekomene vergadering van dit Israelietische volk b.v. I Kon. 8:65 „Terzelfder tijd hield ook Salomo het feest en gansch Israel met hem, eene groote gemeente".

In de boeken van Mozes is Kahal waar het voorkomt overgezet door Synagoge (συναγωγή). Het wordt

echter in deze boeken meest vervangen door een ander Hebreeuwsch woord n.l. Ēdah (עֵדָה), dat insgelyks „ver-zameling" beduidt.

Voor het N.T. gebruik van het woord Ēcclesia moet nu op onderscheidene dingen gelet worden n.l.

1/. Het gebruik des woords in tegenstelling tot den naam dien de Joden voor hunne vergameling gebruikten,

2/. Het gebruik van het woord in den mond des Heilands in het Ēvangelie.

3/. Het verband tusschen de begrippen „Kerk" en „Koninkrijk der hemelen".

4/. De verschillende beteekenissen waarin het woord zelf voorkomt in het N.T.

3. Ligt er in het woord Ēcclesia eene tegenstelling tot de vergadering der Joden?

Ja, een enkele maal komt in het N.T. de naam Ēcclesia ook van de Joodsche Kerk voor, b.v. Hand. 7:38 „Deze is die in de vergadering des volks in de woestyn was". Maar hier ziet het Ēcng op de oude Israelietische kerk. Van de tegenwoordige Joodsche vergameling wordt daarentegen doorgaans Synagoge gebruikt. Hand. 13:43 „En als de Synagoge gescheiden was". Toegekend wordt ook een enkele maal de vergameling der geloovige Christenen „Synagoge" genoemd. Jac. 2:2 „Indien in uwe vergadering kwame een man met een gouden ring aan den vinger". Maar dat zijn uitzonderingen. Als regel geldt dat de verzameling der Joden en der

Christenen tegenover elkaar staan als Synagoge en Kerk.

Het moet dus beteekenis hebben wanneer de Heer en zyne Apostelen zich van het gebruik des woords Synagoge onthouden hebben, en teruggegrepen op een ander woord, dat, schoon geheel schriftuurlyk, nochtans by de Joden meer en meer in onbruik was gekomen. Dat de Joden zich van Synagoge bedienden had verschillende redenen: Het woord Ecclesia had voor hen een Heidenschen bysmaak Bovendien was het woord Synagoge in de wet van Mozes het meest gebruikelyke. Wyl nu het Jodendom na de ballingschap zich met inspanning van alle krachten op de onderhouding der wet meende te moeten toeleggen, en dus in een wettisch, werkheilig Judaisme ontaard was, moest het wel aan dezen term der wet de voorkeur geven. Wanneer wy dit in aanmerking nemen zoo verkrygt ook de keuze van Ecclesia door den Heer een dieperen zin. Hy kiest een woord dat boven de wettische bedeeling van Israel uitgaat, dat op het roepen Gods wyst, dat aan de roeping van Israel terug doet denken, dat dus van meet af de N.T. bedeeling van het verbond der genade op eene basis plaatst, die niet meer tot een enkele natie beperkt is. Vgl. Hand. 2:39: a/. Want u komt de belofte toe, en uwen kinderen. b/. en allen die daar verre zyn, zoo velen als er de Heere, onze God, toe roepen zal.

Hiermeê is nu niet beweerd dat de Synagogen der Joden buiten den kring der O.T. verbondsbedeeling vielen. Dit is blykbaar niet het geval geweest. Christus

zelf ging in de Synagoge, de Apostelen later ook, den voor hun zendingsarbeid in de Synagogen een aanknoopingspunt. Zij braken de lijn der verbondsbediening niet af, zelfs na de opstanding des Heeren en de uitstorting des H. Geestes.

Eén ding moet hierbij niet uit het oog worden verloren. De Synagoge der Joden was niet overal eene bloot-godsdienstige vergadering. De Joden in de verstrooiing hadden natuurlijk geene burgerlijke macht, en wanneer zij samenkwamen was het als godsdienstige gemeente. Zelfs in Palestina was dit het geval overal waar zich eene gemengde bevolking bevond. Maar waren echter ook vele plaatsen waar de burgerlijke regeering der oudsten en het Synagoge bestuur samenvielen. In zulke gevallen leefde dus, niettegenstaande de opheffing van den Joodschen staat, de O.T. vereenzelviging van Staat en Kerk voort. Ook in dit opzicht zal het begrip kerk min of meer eene tegenstelling tot dat der Synagoge gevormd hebben.

4. Welke is de eigenaardige beteekenis van het woord „kerk" in den mond des Heilands?

In het Evangelie wordt Ecclesia door den Heer slechts tweemaal gebruikt:

1). Matth. 16:18. „En ik zeg u ook, dat gij zijt Petrus, en op deze Petra zal ik mijne gemeente bouwen, en de poorten der hel zullen dezelve niet overweldigen" (ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν).

2/. Matth. 18:17 „En indien hij denzelven geen gehoor geeft, zoo zeg het der gemeente (εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ) en indien hij ook der gemeente geen gehoor geeft, zoo zij hij u als de Heiden en tollenaar".

Hier wordt beide malen van de gemeente d.i. „de Kerk" als iets toekomstigs gesproken. „zal ik mijne kerk bouwen". In Matth. 16 volgt schier onmiddelijk op het aangehaalde woord des Heeren, de voorzegging van zijn lijden, zijn dood, zijne opstanding. Het bouwen der kerk staat daarmeê ontegenzeggelijk in verband. Vroeger was het steeds „Koninkrijk der hemelen", nu waar de profetie des lijdens en der opstanding komt, wordt het op eenmaal „Kerk". Evenzoo is het in Matth. 18:20 „Want waar twee of drie vergaderd zijn in mijnen naam, daar ben ik in het midden van hen." iets dat blijkbaar op de tegenwoordigheid van den naar zijne menschheid afwezigen, verhoogden Middelaar ziet. De kerk is dus aan de ééne zijde iets toekomstigs. Aan de andere zijde ligt in het woord zelf, dat op de kerke Israels terugwijst klaar genoeg dat zij niet absoluut nieuw is. Zij is er vroeger geweest, maar zal nu komen in een nieuwen vorm, het zal nu bij uitnemendheid zijne kerk zijn, d.w.z. de kerk in die gestalte, die Hij zelf in het vleesch verschenen, en als Gevolmachtigde des Vaders haar gegeven heeft. In wezen is de kerk onder Oud en Nieuw Verbond dezelfde, in den vorm en de openbaring is er verschil. En dit ver-

schil ligt in meer dan één ding:

a/. De Kerk onder de oude bedeeling was meer dan kerk zij was staat tegelijk. De O.T. verbondsbedeeling had twee aangezichten, iets dat tevens de onzelfstandigheid der kerk tengevolge had. Juist wijl de kerk meer was dan kerk, kon zij niet geheel kerk zijn. De kerk kreeg niet een eigen gestalte, was niet iets afzonderlijks, van alle andere dingen onderscheidens.

b/. De Kerk des O. Verbonds was niet alleen eene staatskerk, zij was ook wezenlijk eene volkskerk, d.w.z. tot één volk beperkt. Wie van de Heidenen tot haar wilde behooren kon slechts toetreden door Jood te worden. Het is wel waar dat dit particularisme in het bestel Gods voor een geheel de wereld omvattend doel gebruikt werd, maar op zichzelf was het toch eene beperking.

c/. De uitstorting des H. Geestes, zooals die eigen is aan den Pinksterdag en eerst op het volbrachte werk des Middelaars volgen kon, onderscheidt insgelijks de O. en de N.T. Kerk. Niet alsof er vroeger geene werkzaamheid des Geestes ware geweest. Ook voor die uitstorting heeft de Geest wedergebaard en tot den Middelaar geleid en aan Hem verbonden doen zijn door het geloof. Maar in den bijzonderen vorm waarin dit nu geschiedde vormt het een onderscheid tusschen het Oude en het Nieuwe.

5. Welken zin heeft het wanneer de Heiland zegt:

„Ik zal mijne Kerk bouwen”?
Dit beeld is in de eerste plaats zonder twijfel aan de hand gedaan door dat van den rotssteen, hetwelk op Petrus' belijdenis werd toegepast. Toch schijnt er nog eene andere gedachte in te liggen n. l. die van het huis - het familie - verband. Huis beteekent voor den Oosterling evenzoowel zijn geslacht als zijne woning. Dat de kerk een huis is brengt haar in verband met de bedeeling des verbonds. Zij wordt door God in de lijn der geslachten voortgezet. In de schrift komt dan ook de kerk in dezen zin als „huis Gods” voor. Vgl. I Tim. 3:15. Hebr. 3:6, 10:21, de leden der Kerk zijn „huisgenooten” Gal. 6:10, Eph. 2:19, Matth. 10:25.

6. Welk is het verband tusschen de twee begrippen „Koninkrijk der hemelen” en „Kerk”?
Dit verband is tweeledig:
1/. Aan de eene zijde beschouwd is „Koninkrijk Gods” het engere en Kerk het wijdere begrip. Terwijl toch de kerk eene zichtbare en onzichtbare zijde heeft en dus dikwijls van een geheel staat dat waargenomen kan worden is juist het Koninkrijk Gods het onzichtbare geestelijke beginsel in zijne verschillende beteekenissen. Het is de heerschappij die Christus over onze zielen uitoefent, wanneer wij Hem waarlijk toebehooren, de onderwerping aan zijn souverein gezag, dat wij ons schikken

en voegen door levend geloof in het lichaam van vele geledingen. Het is de verzameling dezer ware leden en onderdanen van Christus. Het heet „Koninkrijk der hemelen" omdat het in den hemel zijn middenpunt en zijne toekomst heeft. Al de geestelijke goederen des verbonds zijn er aan verbonden, zoodat zij goederen des Koninkrijks kunnen genoemd worden, gerechtigheid, vrijheid, vrede, blijdschap in den H. Geest. Als zulk een geestelijk iets is het binnen in den mensch, en komt niet met uiterlijk gelaat. In dezen zin opgevat is Koninkrijk der hemelen = onzichtbare kerk, maar dan in hare N.T. eigenaardigheid, want Christus predikte dat het Koninkrijk der hemelen nabij gekomen was, n.l. door zijne komst. Hij is de Koning en door zijne klare openbaring en door zijn volbracht werk krijgt ook de onzichtbare kerk een nieuwe glorie, die zij vroeger niet had, zoodat zelfs de minste in dit Koninkrijk nog meer is dan Johannes de Dooper.

2/, Aan de andere zijde is „Koninkrijk Gods" of „der hemelen" een wijder begrip dan dat der Kerk. Immers het wordt ons voorgesteld als een zuurdesem die alles doortrekken moet, als een mostaardzaad, dat moet opschieten tot een boom, die met zijne vertakkingen geheel het leven omvat. Zoo iets laat zich niet zonder meer van het begrip „Kerk" zeggen. Er zijn andere levensspheeren naast die der Kerk, maar uit geen van die allen laat zich het Koninkrijk Gods uitsluiten. Het heeft zijn eisch in de wetenschap, in de kunst, op ieder terrein. Maar de Kerk mag op dat alles geen beslag leggen. Niet het uitwendige

des Koninkrijks (= de zichtbare kerk) moet deze dingen ter hand nemen; het inwendige wezen des Koninkrijks, het nieuwe bestaan moet het vanzelf doordringen en doorzouten. Het is juist de Roomsche dwaling dat de Kerk dat alles in zich opnemen, en dat alles beheerschen moet. Er komt dan eene kerkelijke wetenschap, eene kerkelijke kunst, eene kerkelijke politiek. Het rijk Gods is daar identisch met de kerk en heeft zich op aarde gevestigd in absoluten vorm. Volgens ons is het anders. De ware Christen behoort in de eerste plaats tot de kerk en erkent daarin Christus als Koning, maar daarnaast erkent Hij ook de heerschappij van Christus op ieder ander gebied van het leven, zonder daarom de fout te begaan deze dingen met elkaar te vermengen. De O.T. kerkstaat, die geheel het leven des Volks omvatte was een typus van dit allesomvattende Koninkrijk Gods.

Wanneer men nu de zichtbare kerk en het Koninkrijk Gods naar de eene zijde beschouwd, vergelijkt, zoo kan men zeggen, dat de eerste een instrument van het laatste is.

Wanneer men op de einduitkomst ziet zoo moet men zeggen, dat Kerk en Koninkrijk Gods zullen samenvallen. In den hemel zal er geene gedeeldheid des levens meer zijn. Daar zullen het zichtbare en het onzichtbare elkaar volkomen dekken. Nu daarentegen moet het Koninkrijk Gods door den afzonderlijken vorm der kerk heengaan.

7. In welke beteekenissen komt het woord kerk in het N.T. voor?

1/. In de totaliteit der inwendig, krachtdadig geroepenen, dus allen die door 't geloof aan Christus het hoofd verbonden zijn, de som der ware geloovigen. Daarvan gaat het N.T. kerkbegrip uit. Het inwendige en onzichtbare is het eerste. En dan niet zooals het tot eene ~~plaats~~ beperkt is maar zooals het zich uitstrekt tot alle plaatsen waar het lichaam van Christus zijne leden heeft. Het zijn de geroepenen door Christus, en tot Christus, niet de saamgeroepenen tot eene bijzondere vergadering in de eerste plaats. Dat volgt reeds daaruit dat „Kerk" ook in den mond des Heilands zich aansluit bij het O.T. Kahal. En dit Kahal omvatte immers het geheele volk. Zoo omvat „kerk" geheel het volk Gods, waar zij zijn in den hemel en op aarde. Vgl. voor deze beteekenis Hand. 2:47 „En de Heere deed dagelijks tot de kerk die zalig werden". I Cor. 12:28 „En God heeft eenigen in de kerk gesteld ten eerste Apostelen enz." 15:9 „Daarom dat ik de (gemeente) kerke Gods vervolgd heb." Vgl. ook Gal. 1:13, Hand. 20:28 „Om de kerke Gods te weiden, welke Hij verkregen heeft door zijn eigen bloed". In al deze plaatsen van de Kerk der geroepenen uitoen [illegible] woonen op aarde. In Hebr. 12:23 ook van die in den hemel reeds zijn ingegaan: „Tot de algemeene vergadering en de gemeente der eerstgeborenen, die in de hemelen opgeschreven zijn."

2/. De tweede beteekenis van het woord „Kerk" is die van

plaatselijke zichtbare kerk, dus de vergadering der geloovigen, die in eene bepaalde plaats of stad samenkomt. Zoo komt het talllooze malen voor. b.v. de Kerk ten huize van iemand, Rom. 16:5, „Groet ook de Kerk (gemeente) in hun huis." I Cor. 16:19, Col. 4:15. Philem. 2. De Kerk van Antiochië Hand. 13:1 van Jeruzalem 8:1 van Thessalonica I Thess. 1:1, geene kerk" Phil. 4:15, alom in alle kerken I Cor. 4:17 „de kerken der Heidenen Rom. 16:4 Overal dus plaatselijke kerk.

3). De vraag rijst of naast deze twee beteekenissen het woord Ecclesia nog eene derde heeft n.l. de collectieve zoodat het zou staan voor de vereeniging van een aantal plaatselijke kerken in zeker gewest of land. De beslissing dezer vraag hangt af van een enkelen tekst n.l. Hand. 9:31 waar men leest: „De Kerken dan door geheel Judea en Galilea en Samaria hadden vrede enz." De Staten vertaling volgt hier de lezing αἱ ἐκκλησίαι, meervoud. Indien dit juist is, zou moet gezegd worden dat er geen tekst is in het N.T. waar „Kerk" voorkomt van een aantal kerken saamgenomen. Er zijn echter handschriften die het Enkelvoud hebben en dat wel de oudste en beste naar het schijnt. Ook Westcott en Hort lezen ἡ ἐκκλησία „de kerk". Maar geheel zeker is het niet. Men zou nu voor dit algemeen gangbaar spraakgebruik zich op het O.T. kunnen beroepen, waar toch geheel de zichtbare vergadering Israels in hare éénheid Kahal, Ecclesia heet! Toch is dit beroep niet vol-

doende, om het nieuwere spraakgebruik te wettigen. Immers de Joodsche Kerk was metterdaad gecentraliseerd in een zin, waarin het de Christelijke kerk onder het N. Verbond niet is, en nimmer zijn mag. Het gaat dus niet aan daaruit conclusie te trekken. En het spraakgebruik onzer vaderen die liefst van „kerken" spraken heeft dus metterdaad een schriftmatigen grondslag. Aan de andere zijde moet men echter ook niet vergeten dat de kerken zooals zij in de N. T. geschiedenis verschijnen hare eenheid hadden in het apostolaat. Zij hadden er vooreerst nog geene behoefte aan zich eene eenheid uit zichzelven en onder elkander door representatie te vormen. Er bestond dus ook geene aanleiding om van „Kerk" in het enkelvoud te spreken. Later werd dat anders. Het komt ons voor dat er om deze reden geen gegrond bezwaar kan geopperd worden tegen het toepassen van den naam „Kerk" op de som van plaatselijke kerken. Te zeggen dat iets in het N. T. niet voorkomt, staat nog niet gelijk met te zeggen, dat het in strijd is met de beginselen van kerkrecht in het N. T. neergelegd.

Men zal opgemerkt hebben dat in de beide plaatsen uit het Evangelie waar de naam „kerk" door den Heiland gebezigd wordt, ook beide beteekenissen gevonden worden. In Matth. 16:18 is het de algemeene kerk der geroepenen waarvan de Heere spreekt, de kerk die Hij bouwen wil alom.

In Matth. 18:17 daarentegen is het de plaatselijke kerk waartoe de te censureeren broeder en zijn aanklager behooren. Dit blijkt uit „zegt het der gemeente", iets dat slechts op de plaatselijke kerk zien kan.

Ten slotte komt nog de vraag of „Kerk" ook in het N.T. gebruikt wordt van de plaats het gebouw waar de kerk vergadert. Synagoge wordt, zooals bekend is, aldus gebruikt. In ons spraakgebruik heeft „kerk" in dezen zin, het gebruik van den term voor plaatselijke kerk schier geheel verdrongen. De Roomschen beweeren dat er in het N.T. voorbeelden van zijn. Ten onrechte. De eerste Christenen hadden geene kerkgebouwen, maar vergaderden in huizen, of waar zij best konden. Men beroept zich op I Cor. 11:18, 22, maar hier is „als gij samenkomt in de kerk" = „als gij samenkomt tot de vergadering der geloovigen".

4). Bij de drie besproken beteekenissen zou men nog kunnen voegen die van Matth. 18:17, nademaal „zegt het der kerk" volgens velen zal moeten zien op de vertegenwoordigers en regeerders der kerk, dus op de zoogenaamde ecclesia representativa. De Roomschen leiden daar zelfs uit af dat Kerk = Paus kan zijn. Wanneer dus de Paus zou gehoorzamen wat hier tot Petrus gezegd zal wezen zou hij dit „zegt het der kerk" moeten verstaan in den zin van „zegt het u-zelven. Bellarmijn schroomt zich dan

ook niet de zaak zoo te verklaren.

Wij zijn tegenwoordig gewoon een onderscheid te maken tusschen „gemeente" en „kerk" t.de. wel en dezen zin dat het eerste plaatselijk is en het tweede algemeen een aantal „gemeenten" omvattend. Het oude spraakgebruik in onze taal was omgekeerd. Men gaf er de voorkeur aan de plaatselijke vergadering der geloovigen „kerk" te noemen, en de algemeene vergadering der geloovigen aan alle plaatsen „gemeente" te noemen. Doch ook dit werd niet strikt gebruikt. Wanneer men de Statenvertaling raadpleegt, zal men zien dat zij „gemeente" en „kerk" beide zoowel van het eene als van het andere bezigt, schijnbaar zonder een vasten regel. Hierop lette men slechts: het Grieksche woord is overal hetzelfde, aan deze twee Nederlandsche beantwoorden niet twee Grieksche woorden. Natuurlijk behoeft men daarom de onderscheiding niet af te keuren.

8. Welke is de afleiding van ons woord „Kerk"? Dit komt van het Grieksche κυριακόν, onzijdig van κυριακός, wat des Heeren is, den Heere toebehoort. Sommigen hebben deze afleiding wel betwijfeld, maar zij schijnt toch juist te zijn.

9. Is het gemakkelijk eene definitie van de kerk te geven?

Neen, want deze zal, alnaar dat men de zaak onder verschillende gezichtspunten beschouwt, ook ver-schillend uitvallen. Het begrip der kerk is veel-zijdig, en het komt er slechts op aan dat men aan alle zijden en momenten zooveel mogelijk recht laat wedervaren.

10. Van uit welke die gezichtspunten heeft men de kerk pogen te omschrijven?

Men is daarbij nu eens van de uitverkiezing, dan eens van den doop, dan weer van de belijdenis uitgegaan.

a/. Van de verkiezing. Men zegt dat het wezen der kerk niet in eenig uitwendig instituut schuilt, maar in de inwendige eenheid met Christus. Zooals reeds herhaaldelijk is opgemerkt werkt Rome van buiten naar binnen. Het uitwendige geeft bij haar aan het inwendige deel. Zoo kunnen wij niet redeneeren. En om nu aan te duiden dat het ware wezen der kerk in het inwendige ligt heeft men haar willen begrenzen door de verkiezing. Alle uitverkorenen 't zij ze reeds in den hemel zijn 't zij ze nog op de aarde zijn, 't zij ze nog niet geboren zijn, zouden er dan als zoodanig onder vallen. Men ziet licht dat het begrip verwisseld kan worden met dat der onzichtbare kerk. Het heeft tevens als onderver-deeling de splitsing tusschen strijdende en trium-feerende kerk reeds in zich. Velen der Godgeleerden

gaan dan ook van de verkiezing uit en het omschrijven der kerk. Daartegen is echter een bezwaar: de verkiezing omvat allen die tot het lichaam van Christus behooren, onverschillig of zij alreede in het lichaam des Heeren zijn ingelijfd, dan of zij nog geheel van Hem verwreemd zijn. Nu kan men van de laatstgenoemden moeielijk zeggen, dat zij tot de kerk behooren. Het begrip der kerk ziet niet op het bestemd zijn voor het lichaam van Christus, of op het ingerekend-zijn in het lichaam van Christus, maar op het werkelijk in-zijn in dit lichaam. De verkiezing als kerkgrens moet dus vervangen worden door de krachtdadige roeping. Wanneer wij deze er voor in de plaats stellen is er niets meer tegen te zeggen, dat de onzichtbare kerk is de vergadering der krachtdadig door Gods woord en Geest geroepenen die door het ware geloof en door de mystieke unie met Christus en in Hem onder elkander verbonden zijn. Dit stemt geheel met den naam der kerk zelf overeen. De Ecclesia toch is de vergadering de geroepenen (van ἐκκαλεῖν, uitroepen).

b/. Van den <u>doop</u> is men ook uitgegaan. De inlijving in het lichaam van Christus en het toebehooren daartoe wordt in den doop uitwendig afgebeeld en verzegeld. Hier hebben wij het dus niet meer met de onzichtbare kerk te doen, maar met eene zichtbare gestalte, die zij aanneemt. Natuurlijk moet dan hierbij gedacht worden aan een

Christelijken doop, die als wettig door ons kan erkend worden. Het is echter één der moeielijkste vragen, waar hier de lijn moet worden getrokken. De Roomsche doop wordt door ons als doop erkend, en toch zou het moeielijk zijn de leden der Roomsche kerk geloovige broeders te noemen en met hen in deze qualiteit Christelijke gemeenschap te oefenen. In ieder geval is daar zichtbare kerk waar zich geloof openbaart, aan welks echtheid wij geen grond hebben te twijfelen. God heeft ons zekere uitwendige kenteekenen aan de hand gedaan, waarnaar wij iemand als een Christen hebben te beoordeelen en te behandelen, zonder dat het ons verder geoorloofd is, over zijn staat een oordeel uit te spreken. Alom waar nu door deze uitwendige kenteekenen ons de verplichting opgelegd wordt de aanwezigheid des geloofs te onderstellen, daar hebben wij ook het bestaan der zichtbare kerk te erkennen.

c/. Van de belijdenis eindelijk is men uitgegaan. In zoover als de belijdenis het voornaamste uitwendige middel is om het onzichtbare wezen der kerk te openbaren en naar buiten te doen treden, behoort zij reeds onder het voorgaande. Nu is echter ook de belijdenis een band die de leden der kerk in den uitwendigen kerkvorm saambindt. In zoover is zij het kenmerkende voor de zichtbare kerk in haar geinstitueerden vorm. Men kan deze zichtbare kerk omschrijven als: de vergadering dergenen, die door het uitwendige woord, door het gebruik der sacramenten en der kerkelijke tucht tot één uitwendig lichaam en tot één gezelschap samensmelten'. Bij zulk eene zichtbare

kerk behoort dienst des Woords, en bediening der Sacramenten, behoort het regeeramt, behoort de tucht. Eerst door deze vereeniging in vasten vorm ontstaat eigenlijk de zichtbare kerk. Wat boven onder 6/. besproken is kan men wel eene sporadische zichtbaarwording der eene onzichtbare kerk noemen, de zichtbare kerk als zoodanig is het niet. Om op den duur den naam zichtbaar te kunnen behouden, moet de kerk zich organiseeren, een vasten vorm aannemen, geheel los leven mag zij niet. Voor deze aardsche bedeeling is haar dat tot plicht gesteld en waar het voortdurend nablijft en moedwillig verwaarloosd wordt, heeft men gegronde redenen om aan de aanwezigheid van de onzichtbare kerk te twijfelen ook. De groote onderscheiding die ons dus overblijft is die tusschen zichtbare en onzichtbare kerk.

11. Hoedanig is nu het verband tusschen deze twee?

Zooals bekend is gaat Rome van de absolute vereenzelviging dezer twee uit. Door de zichtbare kerk d. w. z. door het Roomsche instituut krijgt men den toegang ook tot al de onzichtbare goederen des heils. Het is alles aan de kerk gebonden. Slechts het toetreden tot het uitwendige instituut maakt iemand een vol lid van de kerk. Catechumenen, die nog niet gedoopt zijn, excommunicati, schismatici behooren daarom voor den consequent-Roomsche niet tot de kerk, hoewel sommigen gelijk Bellarmijn, ze er potentieel toe willen rekenen, ongeveer zooals

een ontvangen kindeken, dat nog niet geformeerd en geboren is. Eene onzichtbare kerk wil Rome niet erkennen, en hare woordvoerders beschuldigen steeds de Protestanten dat zij opzettelijk dit begrip hebben gesmeed om aan de lastige vraag te ontkomen, waar dan wel hunne kerk geweest is vóór de Reformatie. Dat is natuurlijk niet zoo. Dat de Protestanten van het begrip der onzichtbare kerk uitgaan, heeft een veel dieperen grond, den grond n.l. dat zij geene Middelaren tusschen God en den geloovige wenschten te hebben. Want daarop komt de diepste gedachte van Rome neer, dat de kerk tusschen ons en Christus zich plaatst, gelijk Christus tusschen de kerk en God staat. Overmits nu Christus, schoon naar zijne menschheid zichtbaar, toch naar het vleesch van ons afwezig is, en slechts in het geloof te aanschouwen; overmits voorts ook de verbintenis aan Hem als een geestelijk iets, niet in de sphere van het zinnelijk-zichtbare valt, zoo ligt in dit eenmaal ingenomen standpunt rechtstreeks opgesloten dat de kerk onzichtbaar is. Niet een hulpmiddel der polemiek tegen Rome, maar de diepste uitdrukking van de tegenstelling tot Rome, is derhalve deze leer van de onzichtbaarheid der kerk.

De onzichtbaarheid der kerk dient dan nader te worden omschreven.

1/. Zij wordt niet aan de kerk toegeschreven in absoluten zin, alsof de kerk tot hare volwaaktheid opgevoed, en tot hare bestemming gekomen nog een on-

zichtbaar iets zou zijn, d. w. z. iets hetwelk uit zijn' aard niet gezien kan worden. Zulk een dualisme zou geheel onverdragelijk zijn. Het onzichtbare is op het zichtbare aangelegd en omgekeerd, gelijk de ziel op het lichaam en het lichaam op de ziel. Wanneer de kerk volmaakt is zal zij ook geheel zichtbaar wezen, zoowel als onzichtbaar, en het eerste zal eene adaequate openbaring wezen van het laatste. De kerk bestaat niet uit Engelen maar uit menschen, en menschen zijn zichtbare wezens. Maar de herschepping die onzichtbaar is zit gedurende de tegenwoordige bedeeling nog in de zichtbare schepping in, die onvernieuwd is. De geloovigen hebben geene andere lichamen dan de ongeloovigen. Indien zij ze hadden zouden wij gemakkelijk tusschen beide kunnen onderscheiden, en de onzichtbare kerk zou met de zichtbare samenvallen. In dit opzicht anticipeert Rome dus het hemelsche en het volmaakte, gelijk het in andere opzichten repristineert d. w. z. het oude uit de dagen des O. Verbonds weêr te voorschijn haalt.

2/. Er is vooreerst eene onzichtbaarheid in den vorm der kerk. (invisibilitas formae seu essentiae.) Daarmeê wordt bedoeld dat het wezen der kerk, het geloof niet onder de zinnen valt, dat wij dus nimmer bepaald en onfeilbaar kunnen aangeven: deze of die behoort tot de kerk in den diepsten zin van dit oordeel. Alleen voor God, die alle dingen ziet en weet is de kerk ook naar dezen haren vorm, naar dit haar wezen zichtbaar.

Hij aanziet en doorschouwt geheel het organisme van het lichaam van Christus in al zijne geledingen. Wij zien er slechts hier en daar een spoor van enkele punten van de oppervlakte, waaruit wij in 't algemeen eene voorstelling zijner gestalteris kunnen vormen, maar het lichaam als zoodanig zien wij niet.
3/. Vervolgens is er eene onzichtbaarheid van deelen (invisibilitas partium). Daarmeê is eigenlijk bedoeld „de onoverzienbaarheid" der kerk. De kerk is over geheel de aarde verspreid. Afgedacht nu daarvan nog dat haar inwendig wezen onzichtbaar is, blijft ook, wanneer wij ons aan het uitwendige willen houden, het grootste gedeelte dezer Katholieke (= algemeene) kerk buiten onzen gezichtskring vallen, wij kunnen haar niet overzien. In dezen zin zou zelfs Rome moeten toegeven dat de kerk onzichtbaar is, indien het niet in den Paus en in den Clerus met opstijgende rangordening zich een middel had verschaft, om geheel het lichaam der kerk binnen een klein bestek te concentreeren. In den Paus is geheel de Roomsche Kerk zichtbaar voor zichzelf. Maar ook aan zulk eene zichtbaarheid gelooven wij niet. Slechts in de eerste dagen der kerk was zij ?.. ?.. ? . Misschien zal zij in den hemel weêr mogelijk zijn. Voor het tegenwoordige is zij uitgesloten.
4/. De kerk is ook onzichtbaar of kan onzichtbaar zijn wanneer dwaling of vervolging hare openbaring naar buiten belemmeren. Dit noemt men

de onzichtbaarheid der kenteekenen. (invisibilitas characterum). Zij heeft haren grond in toevallige en tijdelijke omstandigheden. Bij de voornoemde beteekenissen van het woord onzichtbaar lag de grond ten deele in iets anders. Dat de kerk haren uitwendig-zinnelijken openbaringsvorm dus niet adaequaat bezit ligt aan de ontwikkeling van het wereldplan. Dat zij niet in al hare inwendige vertakkingen, in haar diepste wezen door ons gezien kan worden ligt aan de beperktheid onzer kennis. Dat zij niet overzien kan worden ligt mede aan onze eindigheid.

Het is nu de onzichtbaarheid onder 2/ bedoeld, die van den vorm of het wezen waarover het tusschen ons en Rome gaat. En ook hier moet men er op letten dat het niet eene quaestie van namen geworden is. Het komt ten slotte neêr op de volgende zaak. De schrift spreekt van eene kerk. Aan deze kerk worden zekere eigenschappen toegeschreven en zekere goederen toegekend. Nu is het de vraag: Wien komen deze eigenschappen en goederen toe? Zegt men met Rome: aan de zichtbare kerk, zoo volgt dat de zaligheid in al wat er aanhangt aan uitwendige dingen kleeft. Zegt men met ons: aan de onzichtbare kerk, zoo volgt het tegenovergestelde. Geheel de weg der zaligheid hangt er dus aan. Dat nu de kerk naar haar wezen of naar haar vorm beschouwd onzichtbaar is blijkt uit het volgende:

a/. De namen waarmee de kerk in de schrift genoemd wordt zijn zoodanig dat zij niet met uitwendige, zichtbare dingen saamvallen. Zij heet het lichaam van Christus. Maar dit is een lichaam dat door de mystieke unie gevormd wordt. Het is niet de vraag of er in de georganiseerde zichtbare kerk leden zijn, die niet tot het lichaam van Christus behooren, maar alleen de vraag of van het mystieke lichaam van Christus gezegd kan wor-den dat er doode leden aan zijn. De kerk heet verder de Bruid van Christus, die Hij zich in ge-rechtigheid in waarheid, voor eeuwig ondertrouwd heeft, die Hij als zijn eigen vleesch ontziet en be-mint, met wie Hij eenmaal de eeuwige bruiloft vieren zal. Eph. 5:23, Hosea 2:19, II Cor. 11:2 Opb. 19:9. Ook dat laat zich niet van den uit-wendigen zichtbaren hoop zeggen, maar alleen van de onzichtbare geestelijke kern die daaronder schuilt. De kerk is een geestelijke tempel uit geestelijke steenen gebouwd, uit levende steenen die in deze hunne qualiteit van levende steenen niet zichtbaar zijn. De kerk wordt heilig genoemd en wij omschrijven haar daarom in het apostolisch sym-bool door de gemeenschap der heiligen. Heilig nu kan zij slechts zijn door het bezit des Geestes en door de verbinding met Christus, beide twee on-zichtbare dingen.

b/. Dat de kerk in haar wezen onzichtbaar is heeft

de apostel Paulus duidelijk geleerd in zijn strijd met de Roomschen vóór Rome, met de Judaisten. Ook zij beweerden dat het wezen in uitwendige dingen lag, in besnijdenis enz. Daartegenover zegt Paulus Rom. 2:28 „Want die is niet een Jood, die het in het openbaar is: noch die is de besnijdenis, die het in het openbaar in het vleesch is, maar die is een Jood, die het in het verborgen is en de besnijdenis des harten, in den geest, niet in de letter is de besnijdenis, wiens lof niet is uit de menschen maar uit God". Rom. 4:6 Gal. 6:15. Philip. 3:3, I Petri 3:4, Openb. 2:17, II Tim. 2:19.

c/. Alles wat het wezen der kerk uitmaakt behoort tot het rijk der onzichtbare dingen, de wedergeboorte, de rechtvaardiging, de eenheid met Christus.

d/. Het staat hiermeê overeen dat in het Apostolisch symbool gezegd wordt: Ik geloof eene heilige, algemeene Christelijke kerk. Het geloof heeft tot object een onzichtbaar, niet een zichtbaar iets. De Roomsche moet daarom, als hij consequent zijn wil, zeggen: Ik <u>zie</u> eene heilige algemeene kerk.

Wanneer het dus vaststaat dat men de onzichtbare kerk niet mag vereenzelvigen met de zichtbare, zoo blijft nog altijd de vraag onbeantwoord: Wat het verband is tusschen deze twee. Men mag ze evenmin dualistisch naast elkaâr zetten alsof het twee kerken waren. De Gereformeerden hebben steeds geleerd, dat de onderscheiding tusschen zichtbare en on-

zichtbare kerk niet is eene splitsing van een geslachtsbegrip in twee soorten, maar eenvoudig de omschrijving van één en hetzelfde subject naar twee verschillende zijden. Op dit punt moet wel gelet worden omdat menigeen hier in groote misvatting bevangen is. Er zijn niet twee kerken a/ een onzichtbare b/ eene zichtbare, maar er is ééne kerk, die van de eene zijde als onzichtbaar en van de andere als zichtbaar moet omschreven worden. Wanneer men eenmaal aan het pas vermelde dualisme zou willen toegeven, zoo zou men er toe moeten komen te erkennen, dat ook daar eene zichtbare kerk van Christus was, waar alle geloovigen ontbraken. God heeft niet naast zijne onzichtbare kerk nog een heilsgenootschap, een uitwendig instituut op aarde gezet, zoodat het ons nu geoorloofd zou zijn overal, waar maar menschen genegen zijn, om zich tot eene afdeeling van zulk instituut te vereenigen, eene zichtbare kerk te stichten. Het gaat geheel omgekeerd toe: God verwekt op eene plaats geloovigen door zijn Woord en Geest, of zendt ze derwaarts van elders en op grond van de belijdenis dezer geloovigen, dat zij tot Christus wenschen te behooren kunnen zij nu eene zichtbare kerk vormen. De zichtbare veronderstelt dus overal de onzichtbare, bouwt daarop, ontleent daaraan haar bestaansrecht. Zij heet kerk omdat zij gedacht wordt in verbinding te staan met

wat het wezen der kerk is, eene openbaring te zijn van het lichaam van Christus. Geloochend is daarmeê allerminst, dat er in zulke zichtbare kerk leden kunnen voorkomen, die niet tot de onzichtbare behooren, maar dit hangt, zooals wij zien zullen onafscheidelijk samen met de eigenaardige roeping en bestemming die de zichtbare kerk op aarde heeft. Zeer terecht heeft men opgemerkt, dat al is zand met goud vermengd, toch daarom het goud niet goud heet om het daaronder gemengde zand, maar om zijn eigen qualiteit.

Dit is echter niet de eenige betrekking waarin de onzichtbare en de zichtbare kerk tot elkander staan. Is de eerste het prius, het voorafgaande der laatste, er is ook eene omgekeerde verhouding. In zekeren zin kan men zeggen dat telkens de zichtbare kerk door God gebruikt wordt om de onzichtbare te vormen en voort te zetten, en dat de eerste in zooverre aan de laatste voorafgaat. De Godgeleerden drukten dat uit door te zeggen, dat de zichtbare kerk tweeërlei is:

1/. Vergadering der geloovigen (coetus fidelium) d.w.z. de openbaring van het lichaam van Christus in zichtbaren vorm door de samenkomst van de enkele leden.

2/. Moeder der geloovigen (mater fidelium) d.w.z. de kweekster van het zaad waaruit de kerk der toekomst groeit.

Nu moeten beide deze teekenen van de zichtbare kerk behouden blijven, en zij hebben elkaar noodig om het volle begrip te geven van de zichtbare kerk. Rome splitst deze dingen door het eene aan den Clerus toe te schrijven, het ander aan de leeken, zij behooren beide aan de kerk als geheel. Achterwege blijven kan geen van beide waar eene ware, zuivere kerk is. Waar Gods woord zuiver verkondigd wordt door eene ware kerk, daar plant deze zich ook voort.

Uit het gezegde volgt nu dat de zichtbare en de onzichtbare kerk elkaar niet volkomen dekken. Want a/. Geheel de triompheerende kerk behoort tot wat wij onzichtbare noemen, en niet tot wat wij zichtbare heeten; b/. Het blijft altijd mogelijk dat iemand hier op aarde wordt wedergeboren en met Christus vereenigd, die geene gelegenheid heeft zich bij eene zichtbare kerk aan te sluiten. c/. Een waar geloovige kan in zonden vallen en uit de zichtbare kerk gesloten worden door de kerkelijke tucht; d/. Er zullen altijd in de zichtbare kerk hypocrieten, valsche leden zijn, die als leden niet recht voor God staan, maar die nochtans door de kerk niet kunnen worden buitengesloten. In al deze vier opzichten vallen dus de zichtbare en de onzichtbare kerk uiteen.

12. Is de zichtbare kerk in haar wezen een

geinstitueerd iets, of is de vorm van organisatie een toevalligheid, die zij ook op zij mag zetten?

Er zijn er velen in den tegenwoordigen tijd, die de organisatie der kerk met hare ambten en haren dienst enz als een toevallig iets beschouwen, als eene zuiver-menschelijke schepping, als een vorm, die zich de kerk zelf geeft om hare doeleinden te bereiken. Men geeft dan wel toe, dat in het leven der geloovigen noodzakelijk de de aandrift om zich te vereenigen werken moet, en dat vereeniging zonder organisatie op den duur onmogelijk is, maar wil toch geen hooger gezag voor het institutaire karakter der kerk erkennen dan deze noodzakelijkheid. In het boven gezegde is eigenlijk reeds de weerlegging van dit kerkbegrip gegeven. Juist omdat de kerk beiderlei moet zijn de vergadering der geloovigen en de moeder der geloovigen, moet zij niet slechts als een zichtbaar lichaam, maar moet zij ook als een organisatie van den beginne optreden. Door den vasten vorm, dien zij ontvangt wordt hare voortzetting gewaarborgd. Wij zien dus ook dat de Heere reeds bij den aanvang van de stichting der kerk het ambt van het apostolaat instelde. Dat was een buitengewoon ambt, maar het sloot toch al datgene in, wat later onder de andere gewone ambten verdeeld was. Door de Apostelen werden andere ambtsdragers aangesteld, of zij lieten ze door de geloovigen verkiezen en aldus nieuwe ambten ontstaan. Dit toont klaar dat de kerk er op aangelegd is instituut te zijn en dat eene losse verga,

dering van geloovigen zonder nieuwe verbond geen recht heeft zich den naam van kerk aan te matigen. Wel is de regeering der kerk niet in alle bijzonderheden in het N.T. voorgeschreven, maar dat er eene regeering zijn moet staat vast en ook de hoofdlijnen er van zijn helaas genoeg getrokken.

13. Wat verstaat men onder de eigenschappen der kerk? Die trekken welke aan de onzichtbare kerk eigen zijn. Men rekent daartoe gewoonlijk de volgende: 1/. Eénheid. Het Apostolisch symbool spreekt reeds van éene kerk. Rome bedoelt daarmee natuurlijk eenheid van organisatie, onderwerping aan één uitwendig gezag, tegenwoordig aan den Paus. Volgens de Protestanten is het eene geestelijke eenheid, niet eene van plaats of tijd of ritus, in al welke opzichten de grootste verscheidenheid heerschen kan, zonder de eenheid der kerk op te heffen. Nader is het eene éenheid a/. van het lichaam, d.w.z. de kerk op alle plaatsen en door alle tijden heen vormt één en hetzelfde mystieke lichaam van Christus I Cor. 12:12, Gal. 3:27, 28. b/. van Hoofd n.l. Christus Eph. I: 22, 23. c/. van Geest I Cor. 6:17, d/. des geloofs en dat zoowel in een objectieven als in een subjectieven zin, het geloofde, als de gestalte des geloovens. Wat het eerste aangaat kan er wel verschil in bijzaken zijn

en velerlei dwaling maar in de fundamenteele stukken moeten alle waarachtige leden dezer eene kerk van Christus toch één zijn e/. der liefde. Eph. 4:3, 16. f/. der hoop. Eph. 4:4, Rom. 8:17. g/. van doop. Dit kan echter een punt zijn waar de eenheid niet absoluut is, want men kan tot de eene kerk behooren zonder gedoopt te zijn. De doop zooals boven is gezegd geldt eer als een eigenschap van de zichtbare kerk. Maar in 't algemeen moet worden opgemerkt dat deze eigenschappen, schoon allereerst aan de onzichtbare kerk toebehoorende, toch ook hare openbaring vinden in het zichtbare. De zichtbare kerken mogen niet handelen alsof zij niets met elkaar hadden te maken, en alsof trots de verschillen, die beletten saam te leven, geen die-pere eenheid bestond. Men kan eene kerk als eene min zuivere openbaring van het lichaam van Christus erkennen, zonder dat men daardoor verplicht zich bij haar te kunnen voegen in de gegeven om-standigheden. Zoo hebben b.v. de Gereformeerde kerken nooit aan de Luthersche het karakter van ware kerken ontzegd, en nooit de fundamenteele eenheid met deze geloochend. De tegenstelling mag nooit zijn: *mijn* kerk of *geen* kerk, want dit be-grip is door en door Roomsch.

2/. De kerk is heilig. De gerechtigheid van Christus is haar toegerekend, en in beginsel heeft zij de hei-ligheid subjectief ontvangen. Ook van de zicht-

kan zijde openbaart zich deze heiligheid. Het wordt aan de geloovigen gezien, dat zij van de wereld onderscheiden zijn, zij zijn een stad op een berg, het zout der aarde, de kinderen des lichts. Maar deze heiligheid is niet volstrekt en mag niet tot den grondslag van het toebehooren tot de kerk gemaakt worden. Er blijft altijd onvolmaaktheid in dit leven over. In den geloovige steekt een stuk van de oude natuur, en gevolgelijk wordt deze oude natuur mêe de kerk ingedragen.

Rome trekt deze volmaaktheid der kerk ook strikt door op verstandelijk terrein, en schrijft haar dan natuurlijk aan het uitwendig instituut toe, wanneer het van zich zelf leert dat het onfeilbaar is. Daarover wordt in de Inleiding op de Dogmatiek gesproken. Wij kunnen hier volstaan met de opmerking dat alleen in fundamenteele stukken, waarvan de kennis tot zaligheid absoluut noodig is de onzichtbare kerk niet kan dwalen, maar dat overigens hare kennis van de Goddelijke waarheid gedurende dit leven altijd onvolmaakt en betrekkelijk blijft. Aan een instituut en aan kerkelijke vergaderingen schrijven wij de onfeilbaarheid niet toe. Hunne uitspraken hebben groot gewicht, en niemand zal lichtelijk zijne individueele authoriteit daartegenover zetten, maar de conscientie binden zij niet. Bij Rome is dat wel zoo. De Paus staat boven alles, behalve boven God.

3). De Kerk is algemeen of Katholiek „eine heilige

algemeene (= catholieke) kerk. De vraag is wat daarmee bedoeld wordt. Het woord komt het eerst bij Ignatius voor. In de tweede helft der tweede eeuw schijnt het als benaming der kerk algemeen te zijn geworden en heeft dan vervolgens ingang gevonden in het Apostolisch symbool. Men verstond er onder a/. dat alle plaatselijke kerken, ook daar waar zij niet door een uitwendigen band van kerkregeering zijn verbonden, toch saam behooren, en deze saamhoorigheid erkennen. In dezen zin beteekent Catholiciteit nagenoeg het zelfde als de eenheid der kerk. b/. dat de kerk onder den nieuwen dag niet door locale of nationale grenzen is beperkt, maar alle tijden en plaatsen omvat, zoovelen als er de Heere God toe roept uit Israël en de volken beide. Dus in tegenstelling tot de nationale kerk in het O.T. c/. Men kan de Catholiciteit der kerk ook intensief nemen d.w.z. van het Godsdienstige leven eens Christens, zooals dat in de kerk zich openbaart moet een invloed uitgaan op elk gebied van het leven, zoodat alles doorkerstend wordt in den edelsten zin des woords. Een religie op na te houden als eene bijzaak als iets voor den Zondag is dan het tegenovergestelde van Catholiciteit. Wij hebben boven reeds gezien dat de schrift deze zijde van Christendom met een bijzonderen naam noemt n.l. met dien van het rijk Gods. Voor Rome is Catholiek = Roomsch.

4/ De kerk is onvergankelijk (perennis.) Zij kan nooit geheel van de aarde verdwijnen. Het aantal der leden van de ware kerk, die zich in de strijdende bevinden moge voortdurend wisselen, nu meer dan minder zijn, het is er altijd. De Socinianen loochenen deze onvergankelijkheid der strijdende kerk. Dit hangt samen met hun loochenen van de volharding der heiligen. Matth. 16:18; 28:20.

14. Wat verstaat men onder de kenteekenen der Kerk? De Kenteekenen (notae γνωρίσματα) zien op de zichtbare kerk, en niet gelijk de eigenschappen op de onzichtbare. Een kenteeken is uit zijn aard iets dat in de sfeer van het zichtbare vallen moet. Afschoon de kerk in haar geheelheid beschouwd nimmer van de aarde verdwijnen kan, is er toch geen waarborg dat hare enkele afdeelingen zullen blijven bestaan. Zij kunnen geheel verbasteren en ontaarden, de geloovigen die er nog in zijn kunnen er uit wegsterven, zoodat er slechts schijnleden overblijven. Maar de aanwezigheid van ware leden laat zich niet onderkennen. Wij kunnen niet in het hart der menschen zien. Er is dus behoefte aan uitwendige zichtbare gegevens, waaruit wij kunnen opmaken dat wij het metterdaad met eene openbaring van het lichaam van Christus te doen hebben, waarin voor ons gemeenschap

der heiligen zal zijn, waarin het ambt van Christi wege wordt bediend, en waarin wij ons van onze Christelijke roeping kwijten kunnen. Indien de kerk op aarde ook uitwendig één was zoo zouden natuurlijk kerkmerken overbodig zijn. Zij is echter gedeeld. Dit vloeit voort uit onderscheidene oorzaken: a/. De gedeeldheid van inzicht in hetgeen als goddelijke waarheid erkend wordt. De eene heeft dit gezicht op de waarheid de ander weer een ander, en er is niemand, die geheel de eenzijdigheid vermijdt. Dit geldt zoowel van kerken als van enkele personen. Men zou nu kunnen zeggen dat zulk verschil van inzicht niet tot splitsing in enkele kerken leiden mag, wijl de eene zijde de andere tot aanvulling noodig heeft, en zij dus naast elkaar dienen blijven te bestaan. Maar feitelijk is dat zoo niet en het zou geheel onmogelijk blijken Paedobaptisten en Baptisten kerkelijk te doen samenwonen. b/. het verschil in taal en nationaliteit maakt kerkelijke samenleving in vele gevallen onmogelijk. Wanneer nu de kerk om deze redenen gesplitst verschijnt, en in een aantal kerken uiteenvalt, zoo spreekt van zelf dat er verschillende graden van zuiverheid zullen zijn. Aan het eene stuk van het lichaam van Christus wordt eene juistere kennis der waarheid gegund dan aan het andere. De practijk der godzaligheid blinkt bij eene

andere kerk meer meer uit dan bij deze. Hier ontstaat derhalve niet slechts de vraag, of ik in het bepaalde geval waarin ik verkeer met eene ware kerk te doen heb, maar ook welke kerk de zuiverste is, zoodat op mij de roeping rust mij bij haar aan te sluiten. De kenteekenen gaan dus ten deele over het al of niet-aanwezig zijn eener ware kerk, ten deel over de meerdere of mindere zuiverheid eener kerk.

Welke zijn nu deze kenteekenen? Gewoonlijk worden er drie opgegeven:

a/. De zuivere verkondiging van Gods woord.
b/. De geordende bediening der Sacramenten.
c/. De getrouwe uitoefening der kerkelijke tucht.

Niet allen echter noemen juist deze drie kenmerken op. Sommigen stellen zich met twee tevreden n. l. Woord en Sacrament. Zoo b. v. Calvijn. Nog anderen bepalen zich tot het woord alleen: zooals Turretijn. Toegestemd moet worden dat deze drie kenteekenen niet zuiver gecoördineerd. Indien de zuivere verkondiging van God woord meer is dan een schijn en voorwendsel is, zal men van zelf ook ernst maken met de bediening der Sacramenten naar de instelling in dat woord vervat. En zoo met de tucht. Onderwerping aan het woord is dus in den diepsten zin het ééne kenmerk. Maar dit ééne splitst zich vanzelf in drieën, wanneer men zich herinnert wat élke zichtbare

kerk zijn moet: Vergadering en moeder der geloo-vigen tegelijk. Dat zij de zuivere verkondiging des woords heeft moet nu als een kenteeken die-nen voor het ééne zoowel als voor het ander. Daar-door toch verklaart de kerk dat zij haar zaligheid op geen anderen grondslag verleggt, dan dien in het woord gegeven. De zuivere verkondiging is tevens eene zuivere belijdenis. Tegelijk echter toont de kerk door deze verkondiging dat zij hare roe-ping als moeder der geloovigen begrijpt en betracht. De bediening des Woords is het van God verorden-de middel om de kerk in stand te houden en voort te zetten. Eene kerk die deze zou laten varen, in fundamenteele stukken althans, houdt op moe-der der geloovigen te zijn. Zij slaat zich zelve met on-vruchtbaarheid en doet ipso facto van den moe-dernaam afstand. Niet anders is het met de bedie-ning der Sacramenten. De doop is het zichtbare tee-ken en zegel voor het doorloopen van Gods verbond. Hem te laten vallen staat gelijk met een in gevaar stellen van de continuiteit der kerk. De Baptist laat door de bediening des woords eene gemeente ont-staan, maar verwerpt den kinderdoop. Men denke zich nu het geval, dat alle belijdende leden der kerk wegstierven. Volgens den Baptist is er dan geen kerk meer. Ook de bediening van het tweede bondszegel is een kenmerk. Wanneer toch in het Avondmaal de gemeenschap der heiligen door de

gemeenschap met het Hoofd Christus wordt beleden en genoten, zoo treedt ook het inwendig wezen der kerk hier rechtstreeks naar buiten in zichtbare verschijning. Waar de avondmaalsviering met voorbedachtheid nagelaten wordt, verloochent de kerk haar wezen, en mist een wezenlijk kenmerk. Eindelijk ook de oefening der tucht behoort tot de kenmerken. Het is de roeping der kerk zich te openbaren als ware kerk zoowel in den wandel als in de belijdenis. Nu blijft de wandel altijd gebrekkig uit hoofde van het stuk wereld dat nog in de geloovigen aanwezig is. Maar er moet toch eene grens zijn. Alle zonden ongestraft en ongeoordeeld in haar midden te dulden zou voor de kerk miskenning van een voornaam deel harer roeping inhouden. Door de tucht wordt derhalve bepaald in hoeverre heiligheid des levens van de kerk wordt geëischt.

15. Kan men uit de Schrift bewijzen dat de zuivere verkondiging des woords een kenmerk der ware kerk is?

Ja, de Heer zegt dat zijne schapen en zijne discipelen daaraan gekend kunnen worden, dat zij zijne stem hooren en in zijn woord blijven. Joh. 10:27; 8:31,32,47 14:23. „De discipelen volhardden in de leer der Apostelen, in de gemeenschap, in de breking des broods en in de gebeden". Hand. 2:42. Hier zijn woord en Sacrament saamgevoegd. Omgekeerd wordt de valsche,

de voorgewende kerk door de valschheid der leer gekend, daaruit dat zij zich niet aan Gods woord onderwerpt. Jes. 8:20 „Tot de wet en tot de getuigenis, zoo zij niet spreken naar dit woord het zal zijn dat zij geen dageraad zullen hebben". Deut. 13:1,2, I Joh. 4:1. II Joh. vs. 9. Gal. 1:8 wordt over degenen die een ander Evangelie verkondigen eene vervloeking uitgesproken. De woorden Gods zijn aan de kerk toevertrouwd, zoowel oudtijds aan de Joodsche, als nu aan de kerk des nieuwen verbonds. Rom. 3:2. Waar nu de woorden Gods te vinden zijn zal ook de kerk moeten gezocht worden. Als de kandelaar van zijne plaats geweerd wordt, houdt de kerk op voort te bestaan. Openb. 2:5 en al werden ook de geloovigen die er in zijn zalig als door vuur men zal toch moeten vreezen dat God zijn verbond niet zal doortrekken maar de kerk doen te niete gaan.

16. Hoever moet men dit kenmerk van de zuivere bediening des Woords doortrekken?

Niet door elke afwijking op een ondergeschikt punt der leer houdt eene kerk terstond op ware kerk te zijn. De mogelijkheid bestaat zelfs dat in eene kerk met onzuiverder leer meer ware geloovigen aanwezig zijn dan in eene kerk, die zich dichter bij de schrift houdt. De zuiverheid der leer is niet altijd een maatstaf voor het aantal der geloovigen. Maar zij is een kenmerk voor ons, waaraan wij ons

objectief hebben te houden. Waar de zuivere verkondiging des Woords is, daar openbaart zich de Kerk. Daar is goud onder het zand. Of het zand meer of minder is doet voor ons niets ter zake. Wij hebben geene vrijheid om de al- of niet- aanwezigheid van geestelijk leven tot een kenmerk van de kerk te maken. Er kan eene doode orthodoxie zijn waarbij alle waarachtige gemeenschap der heiligen schijnt te ontbreken. En omgekeerd kan er eene kerk zijn, die trots allerlei dwalingen en wanbegrippen op het gebied der leer geestelijke kracht toont. Maar de kerk die zuiver staat in de leer is de kerk, die alle dingen saamgenomen, het best aan hare roeping voldoen kan, die den waarborg heeft voor de toekomst, die op den duur ook de meeste geloovigen kweeken moet, de vruchtbaarste moeder van kinderen worden zal. Het is in geen geval geoorloofd, het leerstellige tot een onderegeschikt en bijkomstig punt te maken, gelijk velen in onze dagen wenschen te doen. Die ware kerk is leerende kerk, en belijdende kerk, wie haar woord aanraakt, raakt ook den wortel haars levens, haren heiligen wandel aan. Het is totaal onmogelijk om zonder het woord en buiten het woord om de kerk een objectieven inhoud te geven, waardoor zij zich klaar van de wereld en ketters onderscheidt. Kerken die hare belijdenis loslaten of verwaarloozen bevinden zich in een proces der ontbinding. In de zuiverheid der leer zijn verschillende graden

Maar er is een ziel punt, waar het Christelijk karakter ophoudt. Dat heeft Paulus zelf aangeduid waar hij van een ander Evangelie spreekt. Gal. 1:8,9. Indien het woord Gods geheel afwezig is zooals b.v. in eene Socinaansche gemeenschap, daar ontbreekt ook de kerk, en men heeft geen vrijmoedigheid in eenige omstandigheid met zulk eene kerk gemeenschap te oefenen. Zulk eene kerk die de fundamenteele waarheid loslaat en niet meer op den katholieken bodem des Christendoms berust, noemt men eene kettersche kerk. De Socinianen zijn ketters. Daarentegen zou men de historische Luthersche kerk niet met recht eene kettersche kerk kunnen heeten. Eene scherpe lijn trekken kan men echter niet, en 't is moeielijk te zeggen waar juist de onzuiverheid ophoudt en de kettery begint. In elk geval blijft het roeping voor een iegelijk Christen zich bij die kerk te voegen, waarvan hij volgens Gods woord overtuigd is, dat zij de zuiverste leer heeft en handhaaft.

17. Wat zijn volgens de Roomschen de kenteekenen van de ware kerk?

Deze worden bij hen verschillend opgegeven. De Catechismus van Trente spreekt slechts van twee. Anderen noemen echter veel meer dan deze twee (Catholiciteit en Apostoliciteit). Eene volledige opgave vindt men bij Bellarmijn:

1/. Catholiciteit en de naam van Christelijke kerk. Dit is bedoeld in een uitwendigen zin. D. w. z. de kerk, die zich Catholiek noemt en de anderen van de Catholiciteit uitsluit, die is de ware. Wij antwoorden: Niet het exclusivisme en het zich aanmatigen van een uitwendigen naam is de ware Catholiciteit. Deze moet beschouwd worden zooals wij ze boven omschreven hebben. Die kerk is Catholiek, die allen als Christenen erkent, welke zich voor het woord Gods buigen en Christus als den eenigen Zaligmaker belijden. Recht opgevat valt dit kenmerk derhalve onder ons eerste.

De Roomschen zeggen: De kerk als uitwendig zichtbaar lichaam is een meer bekend iets dan de leer, dan het woord Gods; gij stelt daarom dat het meer bekende door het minder bekende moet onderscheiden worden. De kerk moet ons tot de leer leiden, en niet omgekeerd de leer tot de kerk. Hierin ligt wat den feitelijken toestand betreft een element van waarheid. Daarin dat de kerk moeder der geloovigen is, ligt reeds opgesloten, dat niet ieder individu door zelfstandig onderzoek op eigen hand de waarheid vindt en dan door een individueel oordeel tot de ware kerk geraakt. Maar het gaat hier volstrekt niet over de vraag, hoe men historisch tot de waarheid of tot de kerk komt, maar eenvoudig hoe logisch en rechtens deze twee in betrekking tot elkaâr staan. En dan zeggen wij:

Het gezag en de autoriteit der kerk steunen voor ons op Gods woord; Rome zegt: Het gezag en de autoriteit der kerk is de grondslag voor mijn geloof aan Gods woord. Dat is ecclesiolatrie „Kerkvergoding". Deze dwaling gaat echter zeer ver terug, zoover als Augustinus zelfs en nog verder. De oude kerk heeft zich in haar protest tegen ketterij en schisma zoover laten drijven, dat zij beweerde (ook bij monde van Augustinus): Extra ecclesiam nulla salus„ buiten de (zichtbare) kerk geen zaligheid!"

2/. De oudheid (antiquitas) is geen goed kenmerk, want des Satans rijk is ook oud. Ook de vrijmetselaars-loge noemt zich oud. Een kenmerk kan de oudheid daarom niet zijn, wijl zij zich slechts door een uitvoerig historisch onderzoek laat vaststellen, een onderzoek dat boven het bereik van de meesten ligt. De oudheid der leer kan alleen uit de schrift worden bewezen, zoodat ook hier het woord het eenige ware kenmerk blijkt te zijn. Daaraan gemeten is geheel het Roomsche leerstelsel uit nieuwigheden opgebouwd.

3/. De bestendige duur, natuurlijk weer van het zichtbaar instituut der kerk. Dit is de oudheid die zich ook naar voren uitstrekt. Dat de zichtbare kerk op deze wijze niet kan worden afgebroken is slechts in betrekkelijken zin waar en geldt niet van een instituut. Ook de ketterij is soms

taai, en woekert onuitroeibaar voort.

4). Het groot aantal der geloovigen. Dit is een accidenteel kenmerk. Toen de kerk haren loop begon was zij een kleine kudde, en toch was het de ware kerk. Er zijn tijden geweest waarin de groote meerderheid afweek en kettersch werd. Luk. 12:32, Matth. 7:13, 14, Openb. 13:3, 16. Het Arianisme scheen een tijd lang geheel de kerk te zullen innemen.

5). De onafgebroken successie der bisschoppen. Deze is geen kenteeken. Annas en Cajaphas waren de opvolgers van Aäron. Ariaansche bisschoppen zijn de opvolgers van orthodoxe vaders geweest. Geheel de Grieksche kerk, die de Roomsche voor schismatisch of zelfs kettersch verklaart houdt aan de successie vast op even goeden grond als Rome. De kerk is dus niet noodzakelijk waar de successie is. De kerk kan zonder successie zijn. Indien op eenmaal alle presbyters in eene kerk sterven, zoo houdt zij toch daardoor niet op eene kerk te wezen. Bewijzen laat zich de successie in het geheel niet, zelfs niet door het naauwkeurigst historisch onderzoek. Men make zich klaar dat één enkele gaping in de successie geheel de volgende reeks van bisschoppen onwettig maakt. Wie de echtheid der kerk aan de onafgebroken lijn der bisschoppen hangt, hangt ze aan een haar. Het is waarschijnlijk dat er daarnaar gerekend geen enkele echte kerk bestaat.

Men spreekt ook van successie in een anderen zin n.l. Successio doctrinae „ de continuiteit der leer. Zoo opgevat komt dit kenmerk natuurlijk weer op ons eerste neer, en is het een goed kenmerk. Slechts zorge men dat het niet al te uitwendig en formeel worde opgevat. De ware leer is er altijd implicite geweest, en heeft altijd in de schrift gelegen. Maar de kerk heeft haar niet altijd in bewuste dogmatische formuleering gehad. Het is een ijdel werk by de Patristische schrijvers van de tweede eeuw onze formules te zoeken voor de leer der Drieeenheid en de Christologie. Maar in het geloof der kerk werkten nochtans alle factoren waaruit deze dogmata zijn samengesteld, en er behoefde slechts een ketter op te staan, die een of ander element aantastte of de kerk bezon zich onmiddelijk op den inhoud haars geloofs, en begon het in formule te brengen.

6/. De overeenstemming met de oude kerk en de na-apostolische Patres in de leer. Daarmit maakt niet alleen Rome veel, ook de Anglicaansche kerk legt daarop gewicht. Men moet echter bedenken, dat onderscheid is te maken tusschen de individueele gevoelens van vele vaders en den consensus van allen. De Patres tastten veelal in het donker, zij worstelden om licht, bij hen is niet de waarheid, maar het proces van het vinden der waarheid op te merken. Zeker iemand heeft gezegd, „ zij waren

geen Kerkvaders, maar kerk-zuigelingen! Wanneer men daarentegen ziet dat de Vaders in een punt zoo goed als overeenstemmen, zoo legt dit meer gewicht in de schaal, want zoo is de kerk tot de formuleering van haar dogma gekomen en wordt zij zich nog voortdurend door tot meerder helderheid. Ook onze belijdenis sluit zich in dezen zin aan bij Nicea en de volgende kerkvergaderingen. Toch mag dit gezag der oude kerk niet worden losgemaakt van Gods woord. Wij hebben het hier niet met een zelfstandig kenmerk te doen. De consensus der Vaders is op de schrift gegrond, het zijn de hoofdlijnen van de schrift zelf, die zij hebben nageteekend. Daarom en daarom alleen sluit zich iemand buiten het Christendom die b.v. niet op den bodem van Nicea staan wil. Zoo de Socinianen.

7/ De verbinding der leden onderling en met het Hoofd. Toegepast op Christus is dit een kenmerk van de onzichtbare kerk, toegepast op den Paus is het geen goed kenmerk. De eenheid onderling kan bij de gelovigen door vele dingen verstoord worden zonder dat daarom terstond het wezen der kerk verdwijnt.

8/. De heiligheid der ware leer. } Deze beide vallen ten slotte samen met ons kenmerk, de zuivere verkondiging des woords. alle woord Gods is heilig en krachtig. Ps. 19:8. Hebr. 4:12 Joh. 17:17.

9/. De krachtdadigheid der leer.

10/. De heiligheid des levens. De ware heiligheid door God gewerkt is onzichtbaar, de uitwendige heiligheid is niet altijd te vertrouwen. Negatief is natuurlijk grove onheiligheid, mits zij ongehinderd zich kan openbaren wel een bewijs dat de kerk niet aanwezig is. Maar daarom spreken wij ook van de tucht als een kenmerk.

11/. De glorie der mirakelen. Deze komt slechts in aanmerking voorzoover zij in den aanvang het woord heeft begeleid, is dus ondergeschikt aan het woord. Daarom moet ook uit het woord een antwoord gevonden worden op de vraag of er nu nog voortdurende openbaring te wachten staat en of deze door wonderen zal begeleid worden. Wonderen zonder openbaring, eenvoudig als kenmerk van de historische kerk kent de schrift niet. Om de wonderen door te trekken moet men de kerk tot openbaringskerk maken, dit nu kan niet. God heeft gesproken in de laatste dagen door zijnen Zoon, en de Zoon heeft de apostelen volmacht gegeven, om in zijnen naam te spreken, en daarmee is het uit. Bovendien zegt de schrift zelf, dat valsche leer, d. w. z. voorgewende openbaring, die met vroegere openbaring strijdig is, zelfs niet door een wonder kan worden geaccrediteerd. Het woord staat boven het ding vgl. Deut. 13 : 1–5.

12/. Het licht der profetie. Dit als eene eigenlijke prophetie opgevat is geene eigenschap der kerk. Slechts de O.T. kerk had propheten en niet altijd. Prophetie in den ruimeren zin = schriftuitlegging valt

onder de verkondiging des Woords.
13/. De bekentenis der tegenstanders. De onmogelijkheid om dit als kenmerk te laten gelden springt vanzelf in het oog.
14/. Het treurig uiteinde van vijanden en vervolgers. Maar het uiteinde valt niet te oordeelen. Ook ware geloovigen komen soms op droevige wijze om.
15/. Tijdelijke welvaart. Het omgekeerde is waar want „in de wereld zult gij verdrukking hebben".

18. Hoevelerlei gevoelens zijn er over de inrichting en regeering der zichtbare kerk?
1/ Het gevoelen van hen, die iederen uitwendigen vorm van onnoodig of zelfs voor ongeoorloofd verklaren. Zoo oordeelen de „Plymouth Brethren" of Darbisten, die zich van alle georganiseerde kerken afgescheiden hebben. Zij meenen dat elke kerkformatie noodzakelijk verbastert, en tot resultaten leidt, die met den Geest des Christendoms onvereenigbaar zijn, en dat het daarom niet slechts onnoodig is eene zichtbare kerk te formeeren, maar positief zondig. Met de uitwendige formatie valt dan vanzelf ook het ambt. Alle geloovigen zijn Priesters, en de H. Geest is de eenige band die hen aaneenbinden mag. (Darby 1800–1882). Eene dergelijke opvatting hebben de kwakers. Ook zij loochenen het ambt.
2/. Het Erastiaansche stelsel. Dit leert dat de kerk qua talis geheel geestelijk is en dat het aan den Staat toe-

komt haar eene uitwendige inrichting te bezorgen, de macht die in haar wegen moet uit te oefenen. Erastus (1524–1583) had van Zwingli zijne ideeën overgenomen. De zonde van belijdende Christenen mag niet door de kerkelijke ambtsdragers gestraft worden door hun het gebruik der bondzegelen te ontzeggen. Alleen de burgerlijke overheid kan zich met de zonde inlaten. De kerk kan geene wetten of besluiten maken. Zij kan alleen onderwijzen, vermanen, overtuigen. Dit Erastiaansche stelsel kan op verschillende wijze worden toegepast:

a/. De toepassing, die het in Engeland heeft gevonden, waar het met het Episcopalisme is verbonden. Ten tijde der Reformatie heeft zich de Engelsche Koning de macht van den Paus aangematigd als Hoofd der kerk. Alle bisschoppen moesten hem trouw zweeren, en hun ambt uit zijne handen nemen. De ouderen zeiden dat de Koning van God krachtens zijn ambt ook de opdracht had gekregen voor de geestelijke belangen zijner onderdanen te zorgen. Anderen zeiden dat de schrift geenen vorm van Kerkregeering aan de hand doet en het dus de kerk volkomen vrijstaat, wanneer zij zich door den Staat wil laten regeeren. Deze zijn natuurlijk niet strikt Episcopaalsch. De „High-Church-Men" trachtten op eene of andere wijze de beteekenis van het gezag der kroon te verkleinen.

b/. De toepassing door de Remonstranten. Ook zij waren ijverige voorstanders van het staatsgezag in kerke„

lijke zaken. Het hing samen met de politieke toestanden van die dagen in Holland, maar had overigens toch ook een dieperen grond n.l. eene verzwakking van het begrip der kerk en van het Koningschap van Christus in verband daarmede.

2/. De toepassing in de Luthersche kerk. In Duitschland ging de Reformatie wel niet van de burgerlijke macht oorspronkelijk uit, maar werd toch door deze opgevoed en voortgeleid. De Hervormers lieten door de keurvorsten consistoriën benoemen, die met de kerkelijke tucht waren belast. De Vorst des lands kreeg zoodoende de macht om de instrumenten van de kerkregeering te benoemen, en werd feitelijk Summus Episcopus, "Hoogste Bisschop". Sommigen hebben de volgende theorie tot verklaring van dezen feitelijken toestand: De Vorst is niet hoogste Regeerder der Kerk op grond van zijne burgerlijke positie, maar alleen als het meest aanzienlijk lid. Hij is echter in de uitoefening van deze zijne macht gebonden door het oordeel der geestelijkheid en des volks. Anderen zijn echter consequent-Erastiaansch en schrijven het kerkelijk gezag aan den vorst qua talis toe.

3/. Het Episcopale stelsel. Dit leert dat de eenheid en het gezag der kerk bij de Bisschoppen berust in hun totaliteit. Het beschouwt de Bisschoppen als opvolgers van de Apostelen en meent dat door overdracht de autoriteit van deze tot gene is gekomen. Daarbij komt natuurlijk eene rangorde in de geestelijkheid, want de Apostelen hadden stellig eene geheel eenige

positie. Wie meent dat het Apostolaat zich in het Episcopaat heeft voortgezet, moet dus de Bisschoppen hoogen plaatsen dan anderen, die onder hun bestuur in de kerk arbeiden. Verder vloeit er uit voort dat al de geestelijken door de Bisschoppen moeten geordend zijn, zullen zij als wettige dienaren der kerk worden erkend. Het Episcopale stelsel staat daarom zeer onverdraagelijk tegenover andere kerken, die zijne grondgedachte verwerpen. D.w.z. het Episcopale systeem is schismatiek van aard, het verbiedt gemeenschap te oefenen met andere openbaringen van het lichaam van Christus op aarde. Men zegt dat de Episcopaalsche kerk van Engeland kinderen die in presbyteriale kerken gedoopt zijn, herdoopt en geordende leeraren uit zulke kerken nogmaals ordent.
Het Episcopale stelsel was ook voor een langen tijd het stelsel van de Roomsche kerk, eerst algemeen, later in tegenstelling tot de Ultra-Montaansche theorie. De Fransche kerk beriep zich tegenover den Paus op de bisschoppen.

4/. Het stelsel der tegenwoordige Roomsche Kerk. Dit is boven reeds ten deele besproken. Sedert het Vaticaansche concilie is het een afgerond stelsel. De Roomsche Kerk is eene absolute monarchie, de Paus is aan niemand verantwoording schuldig, staat boven de kerk, ja de Kerk is van hem afhankelijk. Hij is de kerk in zekeren zin. Dit stelsel heeft eene groote bekoring, dewijl het iets absoluuts en tastbaars in

onze wereld van betrekkelijkheden en afgetrokkenheden inbrengt. Als de kerk toch een instituut zijn moet zeggen velen dan liefst een volmaakt instituut, dat met gezag en beslistheid optreedt. Maar het is een geheel en al onschriftuurlijk stelsel, gelijk in de Inleiding op de Dogmatiek uitvoerig wordt aangetoond. Nòch exegetisch nòch historisch nòch dogmatisch laat het zich handhaven.

5/. Het stelsel der Independenten. Dit hangt samen vooreerst met het Puriteinsche beginsel. Men vatte kerk te veel op als een geestelijk lichaam van geloovigen alleen, zonder te rekenen met de roeping die de kerk als georganiseerd instituut heeft te vervullen. Owen was een Independent of Congregationalist. De enkele zichtbare kerk bestaat dan volgens hem uit de wedergeborenen, die door een bijzonder verband voor den dienst van God vereenigd zijn, en om op elkaâr wederkeerig toezicht te houden. Geloovigen zijn de stof der kerk en dit verband is de vorm der kerk. Nu spreekt het vanzelf, dat, wanneer men aldus de beteekenis van de zichtbare kerkformatie beperkt, er ook geen sprake kan zijn van eenheid tusschen de plaatselijke kerken. Iedere kerk staat op zichzelf. Wanneer er een soort vereeniging tusschen de verschillende kerken tot stand komt, zoo is dit geheel toevallig en niet jure divino „naar goddelijk recht". Doch ook naar binnen heeft het Independentisme zijn eigenaardig kenmerk,

waardoor het zich van andere stelsels onder-
scheidt. Het laat de ambtelijke bediening voort-
durend gebonden zijn aan de keuze van al de ge-
loovigen. M. w. z. het is volstrekt-democratisch
in zijne kerkregeering. Er zijn geene ambtsdragers
in den Presbyteriaalen zin des Woords. Het volk, de
som der geloovigen, bekleedt met het ambt, en kan
het daarom ook, wanneer het wil, terugnemen. Verder:
alleen de belijdende geloovigen zijn aan de kerkelijke
tucht onderworpen, want ook zij alleen maken de
eigenlijk-gezegde kerk uit. Op dit punt kan men mis-
schien best het verschil zien tusschen het Indepen-
dentische en het Presbyteriaal-Gereformeerde kerk-
begrip. Eindelijk: vele Independenten laten ook de
ordening van de bediening des woords alleen betrek-
king hebben op de plaatselijke kerk, waarin zij heeft
plaats gevonden. Wanneer een Leeraar zijne kerk, waar-
in hij georderd is verlaat, wordt hij volgens deze opvat-
ting een gewoon lid en moet in eene nieuwe plaat-
selijke kerk, om te kunnen dienen, op nieuw georderd
worden. Men zegt dat ook onder de Puriteinen in Nieuw-
Engeland zulke herordeningen dikwijls zijn voorgeko-
men. Volgens Presbyteriaal begrip heeft de ordening
niet slechts betrekking op eene plaatselijke kerk!
Een ouderling is slechts ouderling in de ééne gemeen-
te, die hem koos, maar een bedienaar des woords
is bedienaar des woords overal waar hij het woord
verkondigt in de kerk Gods. Het stelsel der Inde-

pendenten moet eigenlijk zending tot de Heidenen uitsluiten.

b) Het Collegiale stelsel. Dit is door Samuel Pufendorf (1687) door Christoph Matthaus Pfaff (1719) en J. H. Böhmer (1744) in Duitschland ontwikkelde stelsel. Collegia heeten de oude Romeinsche gilden, vrije vereenigingen, die uit particulier belang ontstonden, maar die de staat als zoodanig erkende. Zoo waren de Christen-kerken bij de Romeinen in den beginne Collegia illicita geweest, later collegia licita geworden. Als zulke vrije genootschappen wil het collegiale stelsel de kerken beschouwd hebben. Zij zijn door een verdrag ontstaan. Het is echter eene min of meer rationalistische opvatting van de zaak. Het is wel waar dat men door belijdenis eerst zijn volle rechten in de zichtbare kerk ontvangt, maar toch is men reeds vroeger, buiten zijn eigen toedoen, met die kerk in verbinding. Dat de kerk door een verdrag ontstaat is evenzoo zeer onjuist als de theorie dat op die wijze de staat is tot stand gekomen. Gelijk de staat op de basis van het huisgezin en het geslacht in de natuurlijke rechtssphere berust, zoo ook de kerk in het geestelijke op de bediening van Gods verbond. Haar recht uit eene vrije daad des menschen te willen afleiden is geheel Pelagiaansch. Met het Collegiale stelsel is gewoonlijk de stelling verbonden dat de plaatselijke kerken onderdeelen zijn van het geheele zicht-

bare genootschap, en niet omgekeerd de vereeniging van kerken te beschouwen is als een product van het samenkomen der plaatselijke kerken door hunne afgevaardigden in meerdere vergaderingen. Men kan het Collegiale stelsel vergelijken met de indeeling van Frankrijk. Frankrijk is ééne republiek, en de afzonderlijke departementen van deze republiek worden van Parijs uit bepaald. Het geheel is er eer dan de deelen en alle macht en rechtsbevoegdheid komt van boven af. Het Gereformeerde - Presbyteriale stelsel kan men daarentegen vergelijken bij de vereeniging der Staten v. N. Amerika. Hier zijn er de deelen vóór het geheel en de rechtsbevoegdheid klimt van onderen op; waaruit dan verder voortvloeit dat de Staat rechten heeft, die zij niet heeft afgestaan aan de regeering te Washington, en omgekeerd deze rechten, die de enkele staten niet meer kunnen uitoefenen.

7/. Het Gereformeerde stelsel van kerkregeering. Dit berust op de volgende fundamenteele stellingen:

a/. De Kerk is in haar diepste wezen een Koninkrijk, want Christus is over haar tot Koning gezalfd. Er kan daarom geenerlei gezag in de kerk geoefend worden, of het moet uit het Koningschap van Christus afgeleid worden en daaraan verbonden blijven. De kerk geheel tot een vrij genootschap te willen maken, doet aan dit koningschap te kort. De geloovigen zijn niet vrij om zich te vereenigen of

niet te vereenigen maar staan van den beginne onder het gebod van Christus, hun Koning.

b/. Dit Koninklijk gezag van Christus over de kerk is ver,, bonden aan het koninklijk woord van Christus. Door zijn woord is Christus in de kerk en heerscht Hij over de kerk. Niemand kan daarom in de kerk iets verrichten dat recht zou zijn en tegen dat woord strijden. Al de gelov,, vigen zijn onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan het woord van hun koning schuldig en die verplichting gaat vóór alle andere dingen. Hierdoor is een discretionair gezag uitge,, sloten. Eigenlijke souvereine regenten zijn er in de Chris,, telijke kerk niet. Christus is de eenige Souverein. De Paus in de Roomsche kerk maakt er aanspraak op dat hij zulk een Souverein is en noemt zich dan ook plaats,, vervanger van Christus op aarde. Hij is aan niets gebon,, den, leeft niet naar de wet van Christus, maar pro,, duceert de wet van Christus op souvereine manier. In de Gereformeerde kerk is zoo iets geheel ondenkbaar. Wij hebben in Gods woord eens voor al de bevelen van Christus. Daarin zijn tevens de hoofdlijnen van de re,, geering getrokken, terwijl het ondergeschikte aan de Christelijke wijsheid naar gelang van tijden en om,, standigheden is overgelaten. Maar de hoofdzaak is het woord van Christus uit te voeren en toe te passen. Het geheel is dus een dienende en niet een heerschende macht voorzoover de kerk zelf betreft.

c/. Christus als Koning heeft de kerk met macht (potes,, tas) bekleed. Deze potestas echter berust niet gelijk

het Roomsche en het Episcopale systeem willen bij een afzonderlijken stand, die haar buiten de kerk om en boven de kerk zou bezitten. Zij berust bij de kerk als geheel. De geheele kerk heeft deze macht van haren Koning ontvangen. De macht van de sleutelen berust bij de kerk. Overal waar de kerk is, daar is de macht der sleutelen. Zoodra waar de kerk ontstaat of zich openbaart, daar treedt de macht der sleutelen op. In Matth. 18:18 wordt tot de gemeente gezegd: „Al wat gij op de aarde binden zult, zal in den hemel gebonden wezen enz." De kerk kan deze macht uitoefenen door den dienst der opzieners gelijk zij doorgaans doet, en het is zelfs haar roeping zulke opzieners te verkiezen en zich aan hunne bestuuring te onderwerpen, een bijzonderen dienst des Woords te onderhouden, maar dit alles neemt niet weg dat de kerk als geheel zelf is van de macht die in haar van Christus uit wordt uitgeoefend. Voetius drukt dit zoo uit: „dat de dienende sleutel van gezag en regeering in geheel het lichaam der kerk als zoodanig virtualiter is, maar in de voorgangeren alleen formaliter." Van deze zijde beschouwd is de Gereformeerde kerkregeering eene democratie in tegenstelling tot het oligarchisch of despotisch karakter van het Roomsche en Anglikaansche stelsel. Voetius vraagt: of de Potestas zetelt in den kerkeraad of bij de dienaren van eenige particuliere kerk, dan wel bij het volk als van den kerkeraad onderscheiden, of in geheel het kerkelijk lichaam bestaande uit volk en kerkeraad? Zijn antwoord is: „Wij ontkennen dat

al de macht gesteld of bij den heerschenraad alleen of bij de dienaren alleen. Dit toch zou oligarchisch en despotisch zijn, zoodat het volk als leeken zou uitgesloten worden van alle macht, en alles zou gewaarborgd zijn aan den dienst en dat wel een hiërarchischen dienst." Voorts: "Wij ontkennen dat alle macht alleen bij het volk als van den heerschenraad onderscheiden, als bij haar eerste en volkomen subject, zoodat zij daaraan met haar begin of althans met haar gebruik betreft zou afgezied worden tot de dienaren en den heerschenraad, doordien n.l. het volk dienaren en ouderlingen verkiest en aanstelt, en op hen de macht of liever de uitoefening der macht overdraagt, zoodat zij geene eigene macht [illegible] en door zich zijn [illegible] uit [illegible] van hun dienst [illegible] [illegible] (dit is de independentistische theorie, waarop men ook in het verband als de leer der Brownisten gewezen wordt). Verder zoo: "Wij ontkennen dat alle macht en [illegible] zijn toegekend aan den heerschenraad en dienaren en aan het volk hoofd voor hoofd of collectief genomen." Eindelijk: "Wij bevestigen dat de kerkelijke macht [illegible] en gezamenlijk genomen berust bij ze., heel het lichaam der kerk, zooals dat bestaat uit heerschenraad en volk als het haar eigenlijk en toereikend subject, dat zij niet van het lichaam des volks uitgezied wordt op den heerschenraad en ook niet omgekeerd; evenmin als mijn richting het

eigenlijke, eerste, onmiddellijke en naaste subject van mijn gezicht is en dit gezicht overleidt op mijn lichaam, of omgekeerd".

De opvatting is derhalve deze: a). De macht berust bij de kerk als geheel. b). De uitoefening dezer macht kan niet plaats hebben dan door de ambtsdragers in de kerk verbonden met de gemeente. Het is eene gemeente niet geoorloofd naar Inde-pendenten-manier zonder regeering te handelen. c). Evenmin kerk en regeering handelen afgescheiden van de gemeente. d). Kerk als instituut en regeering ontstaan met elkaar, want door het verkiezen van opzieners wordt de enkele kerk als afzonderlijk lichaam georganiseerd. D. w. z. kerk en kerkeraad ontstaan met elkaar. e). De macht die de kerkeraad heeft is niet overgedragen van de enkele leden der kerk door verkiezing en aanstelling. De roeping of de verkiezing is niets anders dan de concrete toepassing van het ambt op dezen en dien persoon, en alleen in zooverre causa sine qua non, „voorwaarde zonder welke niet". f). Omgekeerd is de macht die bij de leden der kerk berust niet eerst van boven afgedaald en uit den kerkeraad afgeleid. Wanneer de ambtsdragers iemand tot de zichtbare geformeerde kerk toelaten, zoo is deze daad van opneming natuurlijk onmisbaar, maar zij is niet de bron van de kerkelijke macht.

Deze voorstelling steunt metterdaad op de schrift.

Van den beginne bestaat de gemeente met het Apostolaat. De Apostelen waren natuurlijk veel meer dan gewone dienaren der kerk, maar hun ambt sloot toch ook de gewone bevoegdheden.

Deze Apostelen zijn niet door de gemeenteleden gekozen maar door Christus, die in hun in de gemeente macht gegeven heeft. Niet de elf Apostelen kiezen een nieuwen Apostel, alsof zij een Collegie hadden gevormd, dat zich-zelf aanvullen kon. Zij laten door de gemeente twee verkiezen, terwijl dan de laatste keuze aan den Heere die buiten verblijft. Ook later is het Christus zelf geweest die den Apostel Paulus geroepen heeft – Niet is wie de gemeente, die de diakenen verkiest. Wanneer men dus van de Apostelen zou willen afzien, kon men zeggen, de kerk is er eer geweest dan hare ambtsdragers. Maar dat men ook de Apostelen niet buiten sluiten kan, en hen niet bloot als Zendelingen beschouwen blijkt wel uit Matth. 16:19, waar de sleutelen van het Koninkrijk der hemelen hun worden gegeven.

d/. Deze Potestas ecclesiastica wordt op verschillende wijzen verdeeld. Sommigen spreken van 1/. eene dogmatische, 2/. Een rechterlijke macht. Tot de eerste behoort dan de prediking des Woords, de bediening der Sacramenten en alles wat tot deze als middel dient, de verzameling en inrichting van leeraren, de verkiezing van dienaren, de samenroeping van vergaderingen enz. Tot de tweede behoort

de heerlijke macht, met den aankleve van dien.
Van daar dat men van twee sleutelen spreekt een sleutel der kennis en een sleutel des beheers. (clavis scientiae et regiminis). Anderen onderscheiden in drieën - 1/. Eene dogmatische. 2/. eene ordenende, 3/. eene rechterlijke macht.

e/. De dogmatische macht is natuurlijk gelijk alle kerkelijke macht eene dienende en aan het woord Gods gebonden. Zij sluit in zich:

1/. De bewaring der H. Schrift. Aan de kerk zijn de woorden Gods toevertrouwd. Zij bewaart de schrift niet slechts als een Bijbelgenootschap het doet, maar het is haar ambtelijke roeping. Rom. 3:2.

2/ De bediening der H. Schrift. Dit geschiedt door de dienaren des Woords. Zij spreken op grond van het woord en uit het woord en openen dus of sluiten het hemelrijk. Dit is eene verklarende macht, die slechts dan voor God geldt; wanneer zij overeenkomt met de schrift en wanneer de feitelijke toestand, waarop zij wordt toegepast zoo is, als men aanneemt. Tengevolge van deze macht is er een onderscheid tusschen bloote schriftuitlegging door een privaat lid en de ambtelijke bediening des Woords. Door de laatste spreekt God of Christus tot de gemeente, door hen die van Hem daartoe geroepen zijn. Christus heeft hun de bediening der verzoening gegeven, en zij zijn gezanten van Christus wege, die bidden: Laat u met God verzoenen II Cor. 5:20. Vgl. ook

I Tim. 4:13, II Tim. 2:15 (vgl. Catech. vr. 84).
3/. De uitlegging en vaststelling van den zin der H. Schrift door middel van symbolen en Confessies, voornamelijk tegenover dwaalgevoelens. Daarom wordt de kerk genoemd een pilaar en vastigheid der waarheid I Tim. 3:15. Wel heeft het woord Gods zijne vastigheid in zichzelf en ontleent deze niet eerst gelijk Rome wil aan de kerk, maar door den dienst der kerk wordt de waarheid uitgelegd en gehandhaafd, wordt haar vastheid openbaar. Er zijn er velen die de macht en het recht om symbolen te maken aan de kerk ontzeggen, en meenen dat het in strijd is met de genoegzaamheid van de H. Schrift. Van daar ook vele verbindingen, die er geen confessies op na hou, den, zoals de Kwakers, Baptisten enz. Men moet toegeven dat symbolen niet absoluut noodzakelijk zijn. Eene kerk wanneer men in 't afgetrokkene redeneeren wil, kan zonder belijdenisschriften be, staan, en heeft zonder zulke bestaan. Dat waren echter exceptioneele toestanden. Het is onmogelijk iemand geheel de schrift door te leiden, of hem zijn gevoelens aangaande geheel de schrift te vragen. De hoofdzaken moeten worden saamgetrokken, op,, dat de kerk toone hoe zij de schrift bij het licht des Geestes verstaat. Het gezag der symbolen is steeds aan de schrift verbonden, zij zijn voor verbetering vatbaar, doch mogen niet lichtvaardig worden herzien, overmits het geen compendien van Theo,,

logie zijn, maar rijpe vruchten van de geestelijke ontwikkeling der kerk soms door langen strijd verkregen. Eene ware herziening haalt niet het oude omver, maar verklaart en bevestigt het, en licht het nader toe, in verband met nieuwe tijden en omstandigheden. Maar het blijft waar dat de schrift is norma normans de belijdenis norma normata.

f). Tot de potestas ordinis behoort volgens sommigen wat wij reeds boven als deelen van de dogmatische macht hebben opgenoemd, doordien men deze tot den ambtelijken dienst des woords beperkt. Wanneer men zooals wij gedaan hebben het eerste deel wijder neemt valt onder de potestas ordinis meer bepaald het maken van wetten en regels dus van eene _kerkorde_; en het uitvoeren daarvan, kortom alles wat afgedacht van de macht die op het woord betrekking heeft, en die tot de tucht behoort, in de kerk voorvalt. De verordeningen die de kerk maakt worden onderscheiden van de verordeningen die God in zijn Woord zelf heeft voorgeschreven. Deze laatste binden de conscientie, iets wat van geene kerkelijke verordening kan gezegd worden. Dat er samenkomsten moeten zijn waar Gods woord verkondigd wordt en de sacramenten worden bediend is eene _wet_, die het geweten verplicht; hoe die samenkomsten verder in bijzonderheden zullen worden ingericht is eene verordening van de kerk, een _canon_ of _constitutio_. Wanneer de

laatste overtreden worden, zoo is het niet wijl zij op zichzelf bindend zijn zonde, maar alleen wijl men door ze te overtreden de kerkelijke macht miskent waardoor zij zijn vastgesteld. Die wetten worden door de kerk slechts afgekondigd, de ordeningen worden door haar gemaakt. Van de wetten wordt gesproken Matth. 28:19, 20, „leerende hen onderhouden alles wat ik u bevolen heb." Van de ordeningen (althans ten deele) is een voorbeeld in Hand. 15, vgl. met I Cor. 8:9, 13 en 10:23, 25, 27. Vgl. ook I Cor. 14:40; 11:34; 16:1.

Nu bestaat elke kerkorde uit twee verschillende bestanddeelen. Er zijn elementen in, die tot de meest fundamenteele stukken van de schriftuurlijke regeering der kerk behooren, dus kerkwetten. Er zijn ook elementen in, die vrij gemaakt zijn, en waarover de schrift geen uitsluitsel geeft, althans geen rechtstreeksch bevel. Eene goede kerkorde moet beide bevatten, wijl de vrije bepalingen alleen op grond van de fundamenten der schriftuurlijke kerkregeering kunnen gemaakt worden, en daarbij dienen te passen. Er is dus ook in de kerkorde een onveranderlijk element, het aan Gods woord ontleende, waaraan het menschelijke is toegevoegd. Ook het laatste moet echter nageleefd worden, schoon op anderen grond dan het eerste, n.l. wijl de kerk er zich door hare eigen regeerders toe verbonden heeft. Wie kerkelijke macht om ordeningen te maken erkent, moet zich ook aan die ordeningen houden

zelfs dan wanneer hij zie voor minder nuttig of dienstig houden moest. Een kanon die niet behoeft nageleefd te worden houdt eo ipso op kanon te zijn.

9). Het derde stuk der kerkelijke macht is de potestas judicialis of disciplinaris, „de kerkelijke tucht". Niet allen erkennen dat de kerk deze macht heeft om door de tucht opzicht over hare leden te houden, of door excommunicatie uit hare gemeenschap uit te sluiten. De Erastianen van allerlei gading loochenen het, beweerende dat zulke tucht tot het gebied van den Staat behoort, en dat de kerk zich daarvan geheel moet buiten houden. Alleen wanneer de Staat zijn plicht niet vervult, of niet vervullen kan wijl hij ongeloovig is, mag de kerk volgens sommigen de tucht in hare eigen handen nemen.

Calvijn is het geweest die de specifiek-kerkelijke tucht als een van de overheids tucht onderscheiden iets weer op den voorgrond plaatste in verband met het presbyteriale ambt, en deze twee dingen tucht en ouderlingen-ambt is de Gereformeerde kerk naast God aan hem verschuldigd. In Genève hing echter de kerkelijke tucht nog op meer dan een punt met de macht der burgerlijke overheid saam; zij kwam heeft burgerlijke straffen ten gevolge volgens de kerkorde die 1541 ingevoerd werd. De ouderlingen werden uit en door de overheid gekozen. Eerst in landen waar de regeering tegen-

over de kerk stond ontwikkelde zich dit goede principe geheel zuiver.

Die vraag is waar en in hoever de Schrift tucht in den engeren zin leert, d. w. z. eene zoodanige behandeling der leden, die op publieke en ambtelijke excommunicatie uitloopt. Zich op het karakter van elk genootschap te beroepen is niet genoeg, want de kerk is meer dan genootschap. Zij handelt niet op eigen hand, maar in den naam van haar Koning. Mag zij in zijn naam tot uitbanning voortgaan? Die godgeleerden (zooals Turretin) beroepen zich op het O. T. Als geval, den mensch werd uit het Paradijs geworpen, en het eten van den boom des levens werd hem ontzegd. Het Paradijs was een Typus van de gemeente, de boom des levens een sacrament. Evenzoo wat met Kaïn gebeurde. Gen. 4:14. Onbesnedenen, melaatschen, onreinen, werden onder Israel van de heilige plaatsen geweerd. Lev. 5, 6, 7, 10. Ook van het gebruik der heilige dingen. Priesters en Levieten hadden tusschen rein en onrein te scheiden. Ezech. 44:29. vgl ook vs 9. Men mag dit alles opvatten als een Typus, maar de vraag is of het typisch is voor de zichtbare kerk of voor de onzichtbare, het rijk Gods. Een eigenlijke ban zooals die onder het N. T. bestaat kon er toen niet zijn, Kerk en staat waren één. Iemand kon daarom uit de kerk niet uitgezet worden, of hij

Wat zegt de H. S.?

moest ook uit den Staat worden verwijderd. d.
w. z. uit zijne volkeren worden uitgeroeid met
den dood gestraft. Eerst later toen de Joden hun-
ne onafhankelijkheid verloren, en deze wet niet
meer kon uitgevoerd worden ontstond de eigen-
lijke ban, het opzeggen van religieuse gemeen-
schap. Ezra 10:8. „En hij zelf zou afgezonderd
wezen van de gemeente der weggevoerden". De
handhaving van dezen ban was voor het Joden-
dom na de ballingschap eene levensvraag.
Van alle zijden door de Heidensche wereld
omringd, moesten zij alle Heidensche elemen-
ten streng weren, wilden zij niet langzamerhand
geheel in het Heidendom opgaan. De Joden had-
den eene onderscheiding tusschen נִדּוּי en חֵרֶם
„tijdelijke" en „finale" ban. In het N.T. wordt van
dezen Joodschen ban gesproken in Luk. 6:22
Joh. 9:22, 12:42, 16:2. Het recht om te ban-
nen berustte bij de oudsten der Synagoge. Joh. 9:22
„de Joden hadden alreede te zamen een besluit gemaakt".
Deze ban was de toepassing van de beginselen in
het O.T. voorgeschreven op nieuwe toestanden.
Door Ezra had hij goddelijke sanctie gekregen, en
er ligt dus niets ongerijmds in te zeggen dat Chris-
tus in de sleutelmacht, die Hij zijner gemeente
gaf, zich er bij heeft aangesloten. Matth. 16:19
en 18:17 is de mededeeling van deze macht.
De toepassing er van wordt gevonden I Cor. 5.

II Thess. 3:14,15, Titus 3:10 „Verwerp eenen ketterschen mensch na de eerste en tweede vermaning, wetende dat de zoodanige verkeerd is en zondigt, zijnde bij zichzelven veroordeeld." II Joh. 10, I Tim. 1:20 „Onder welke is Hymeneüs en Alexander, die ik den Satan overgegeven heb, opdat zij zouden leeren niet meer te lasteren." Rom. 16:17. Is dit alles de gewone uitoefening van de finale tucht, zooals die ook nu nog plaats grijpt, of is er iets in dat alleen den Apostelen geoorloofd was? In I Cor. 5 zegt Paulus dat de gemeente den bloedschender uit haar midden had behooren weg te doen, en dat eerst nu zij het niet gedaan heeft, hij zelf wenscht tusschen beide te komen met zijn Apostolisch gezag. vss. 2 verv. Maar ook nu nog is het geen bloot-Apostolische ban, die er over denzulken zal worden uitgesproken, want de Apostel wil dat zijn geest met de kerk zal samenvergaderd zijn, met de kracht van den Heere Jezus Christus. Hier waren dus twee elementen, a/. de excommunicatie door de gemeente waartoe de Apostel aanspoorde, en waarin hij door zijn geest meêwerkte; b/. de overgifte aan den Satan tot verderf des vleesches (vs. 5). Daarmeê is blijkbaar iets geheel bijzonders bedoeld. Wij mogen niet zeggen, dat de kerk die op iemand de tucht toepast en hem afsnijdt, denzulken aan Satan overgeeft. Ons formulier der afsnijding gebruikt dan ook zulke uitdrukkin-

zijn niet. Waarschijnlijk doelt de Apostel op lichamelijk lijden, waartoe hij den schuldige overgaf. (vgl. het geval van Elymas Hand. 13:9 seqq.) Evenzoo is te oordeelen over I Tim. I:20. Wij zien tevens uit dit geval dat zelfs de finale uitoefening der tucht nog medische beteekenis heeft. Ook de overgave aan den Satan geschiedde opdat de geest mocht behouden worden in den dag van den Heere Jezus. Ook de andere boven genoemde teksten plaatsen dat op den voorgrond. Maar dit is niet de eenige bedoeling. Indien de tucht betrekking heeft op het enkele lid niet minder heeft zij betrekking op het lichaam der kerk. Zij dient om zulke leden uit te snijden wier blijven in de kerk de overigen zou aansteken, geheel het lichaam zou besmetten, de tafel des Heeren zou verontreinigen. In I Cor. 5 wordt ook daarvan gesproken vs. 6. „Weet gij niet dat een weinig zuurdesem het geheele deeg zuur maakt?" vs 7 "Zuivert dan den ouden zuurdesem uit, opdat gij een nieuw deeg zijn moogt". Maar deze twee dingen sluiten elkaar niet noodzakelijk uit. Iemand kan zoolang hij in de zonde leeft en niet tot bekeering komt een schadelijk krank lid der gemeente zijn en het kan noodig wezen hem er af te snijden, terwijl hij toch waarlijk een kind Gods is en blijft. Dan zal hij terugkomen met bekeering en de tucht zal haar tweeledig doel bereikt hebben. Het kan natuurlijk ook zijn dat hij onder de

hypocrieten behoorde, die niet in de gemeente moesten zijn. Maar beslist kan de kerk dat niet zeggen, wanneer zij den ban uitspreekt. Zij moet het oordeel over het inwendige aan God overlaten. Haar ban is steeds op grond van Gods woord en declaratief d. w. z. indien de persoon zich niet bekeert, en zijn inwendige staat met zijn uitwendig doen overeenkomt, zoo zal hij uit het rijk Gods gesloten worden, gelijk hij nu gesloten wordt uit de gemeenschap der zichtbare kerk. Terwijl dus over degenen, die in de kerk zijn objectief naar hunne belijdenis geoordeeld wordt en zij als Christenen te behandelen zijn, heeft de kerk over zulk een uitgebannene geen oordeel meer uit te spreken, want die buiten zijn oordeelt God. Ook in de latere bearbeiding van zoo iemand moet zij beide mogelijkheden voorondeRstellen, dat hij een waar lid van het lichaam van Christus kan zijn, die op een dwaalweg geraakt is, en dat hij ook een schijnlid kan geweest zijn. Komt hij met berouw en belijdenis terug, zoo behandelt de kerk hem (altijd weer objectief) in den eersten zin.

Hieraan sluit zich de vraag of men de Tucht kan toepassen op iemand die zichzelf buiten de gemeente plaatst. Deze vraag is moeielijk te beantwoorden. Aan de eene zijde kan men zeggen, dat de enkele niet lid is geworden door eene vrije wilsdaad, dat hij uit kracht van Gods verbond, van zijn doop tot de kerk behoort en onder toezicht van de kerk staat, Tucht toepassen op iemand die zichzelf buitensluit?

dat hij daarom ook niet door eene vrije wilsdaad zich er aan onttrekken kan. Overigens. Wanneer eigenwillige afscheiding van de kerk van verdere tuchtoefening ontslaat, zoo blijft er van de tucht bijna niets over. Indien iemand het stil laat begaan, dat hij afgesneden wordt, zoo zal hij in de meeste gevallen ook niet schroomen om zelf vooraf den band reeds door te snijden. In de ergste krankheid moet dan het radicale geneesmiddel ongebruikt blijven. Er staat echter ook veel aan de andere zijde. Wanneer men de oefening der tucht strikt wil doortrekken, zoo moet men niet slechts voortgaan, wanneer een onder censuur staand lid zich afscheidt, maar ook wanneer een lid vrij van censuur op eenmaal dezen stap doet. Ja, zelfs leden door den doop moeten dan onder censuur komen, wanneer zij zich onttrekken en het geheele tucht proces met al zijn trappen moet van het begin tot het einde worden afgeloopen, wat riekt min of meer naar Rome. Ook kan men zeggen, dat door de eigenwillige onttrekking van een lid, zoowel het doel der tucht ten deele bereikt is ten deele onbereikbaar gemaakt. Wat de _chirurgische_ zijde van de tucht aangaat, deze is dan overbodig geworden, de overtreder heeft de gemeente van zichzelven bevrijd. Wat de _genezende_ zijde betreft, er is weinig kans, dat iemand, die zich vrijwillig onttrekt zich aan de uitsluiting van de bondszegelen en aan het opzeggen der kerkelijke gemeenschap veel storen zal!

Ons wil het dunken dat in gewone omstandigheden de tucht moet geoefend worden. Menigeen die den droeven moed heeft zich willekeurig af te scheiden, zal misschien kunnen getroffen worden door de ambtelijke vermaning of zelfs door de formeele afsnijding. Zulke gevallen hebben zich voorgedaan. Het is echter niet raadzaam hier een regel neer te leggen, die voor alle gevallen gelden moet. Te zeggen dat men een afgescheidene *niet* behandelen *mag* gaat in ieder geval te ver.

Strekt de tucht zich ook uit tot gedoopten?

Strekt zich deze tucht ook uit tot de *gedoopten*, die niet door belijdenis leden zijn? Daarover wordt verschillend geoordeeld. De voorbeelden van tucht ons in het N.T. beschreven hebben betrekking op zulken die gedoopt waren als volwassenen. De vraag hangt samen met de andere of de kinderen des verbonds de kinderen van belijdende leden der kerk behooren tot de *geïnstitueerde* kerk. Voetius doet deze vraag: „Of de kinderen der bondelingen leden zijn van de zichtbare kerk, en haar helpen samenstellen? Antwoord: Zij worden leden der kerk genoemd door de Nederlandsche Liturgie in het Formulier voor de bediening van den doop in de eerste vraag die den ouders wordt voorgesteld („als lidmaten zijner gemeente behooren *gedoopt* te wezen”). En het wordt bewezen uit I Cor. 7:14 Hand. 2:39. Maar dit moet met eene beperking verstaan worden, gelijk Amesius het zeer wel uitdrukt: De kin-

deren zijn niet in dien zin volwassen leden der kerk, dat zij — — aan alle voorrechten kunnen deel hebben!" Dit mag echter niet zoo worden verstaan, alsof de kerk geene roeping en geen recht had om de kinderen te behandelen en te vermanen. Eene soort tucht is er derhalve. Maar wanneer iemand belijdend lid wordt, belooft hij zich te zullen onderwerpen aan de kerkelijke tucht. De formeele eigenlijke tucht is dan ook op volwassen personen berekend, die tot jaren van onderscheid zijn gekomen en niet op kinderen. De laatste zijn leden van de zichtbare kerk, ten volle leden geen half-leden, maar onvolwassen leden, die niet de volle rechten van leden hebben. Maar dat bewijst geenszins dat de kerk niet haar volle rechten ten opzichte van hen heeft.

De tucht heeft niet op alle zonden betrekking, maar op zoogenaamde openbare zonden d.w.z., die openlijk ergernis geven. Met openbare zonde is dus niet bedoeld eene zonde die bij helder-lichten dag bedreven wordt, want er zijn vele ongerechtigheden, die uit haar aard het donker zoeken, en de kerkelijke tucht zou dus door zulk eene beperking geheel nutteloos worden. Iets wordt ipso facto een openbare zonde, zoodra het openlijk in de gemeente ergernis verwekt, al zou het ook bedreven zijn achter gesloten deuren. Men stelle zich voor welk eene onhoudbare positie de kerk zou

Tucht betrekking op openbare zonden.

innemen tegen al de geheime verbindingen van onzen tijd, indien zij het „verborgen zonde" in den striksten zin wilde nemen. Een zonde kan verborgen en publiek zijn tegelijk, al naar dat men het opvat. De eisch dat men voor eene censurabele zonde uur en dag zal moeten kunnen aangeven is geheel onhoudbaar.

Hoe het proces der tucht loopen moet is Matth. 18 voorgeschreven:

Hoe het proces der tucht loopen moet.

a/. Broederlijke vermaning tusschen dengene, wien de zonde openbaar geworden is en den zondaar alleen.

b/. Zoo dit niet baat vermaning in tegenwoordigheid van een of twee getuigen, opdat late blijke hoe persoonlijke behandeling is voorafgegaan.

c/. Zoo ook dit niet helpt wordt de zonde der gemeente aangegeven. Het is de vraag of hier onder gemeente te verstaan zij, de kerkeraad. Reeds en ons Formulier tot bevestiging van Ouderlingen verstaan het zoo („hetwelk geenszins verstaan kan worden van alle en een iederlidmaat der gemeente.") De waarheid schijnt te wezen dat hier niet op den bepaalden regeeringsvorm der gemeente wordt gezien, wijl die nog in de toekomst lag. Voor het den kerkeraad te zeggen, zegt men het der gemeente. Ook te Corinthe schijnt overigens geheel de kerk aandeel genomen te hebben aan de uitoefening der tucht (vgl. Catech. vr. 83)

d/. Zoodra eene zonde voor den kerkeraad gebracht

wordt, wordt zij openbaar, wanneer de verma,, ning niet baat. Baat deze zoo behoeft zij niet ver,, der publiek gemaakt te worden. Is zij daaren,, tegen van den beginne publiek geweest, zoo behoeft natuurlijk de kerkeraad niet daarop te wachten dat iemand in het privaat zich er mee bemoeit, maar moet tot openlijke belijdenis dringen. Open,, bare zonden moeten openbaar beleden worden, 't zij dat zij oorspronkelijk openbaar waren, of het door verachting van de kerkelijke vermaning geworden zijn. De eerste stap na vruchtelooze vermaning des kerkeraads is de kleine ban (excommunicatio minor) ontzegging van het gebruik des avondmaals. Tusschen dezen kleinen ban en de finale afsnijding vallen volgens art. 77 van de Dortsche kerkorde drie vermaningen. In de eerste wordt den naam van den zondaar niet genoemd, in de tweede wordt met advies van den Classis zijn naam genoemd. In de derde eindelijk wordt zijne afsnijding aangekon,, digd, opdat die met stilzwijgende bewilliging der kerk kunne geschieden. De afsnijding heet „groote ban" (excommunicatio major). Ook de wederopneming moet met voorweten van de ge,, meente geschieden.

Voorwerpen v. d. tucht

Voorwerpen van de tucht zijn slechts indivi,, dueele personen, niet collectieve lichamen, gelijk Rome wil, wanneer het geheele landen en volken in den ban doet. De gevolgen der tucht zijn niet

burgerlijk, alsof men met een gecensureerde en afgesnedene geenerlei gemeenschap in het civiele leven oefenen mocht. Paulus heeft I Cor. 5 uitdrukkelijk tegen deze overdrijving gewaarschuwd vss. 9-12. Geen godsdienstige gemeenschap moet men met dezulken houden. In godsdienstig opzicht moet hij als een Heiden en Tollenaar zijn. Maar aan een Heiden en Tollenaar mag wel gearbeid worden. Ook daartoe is de kerk in oefening der tucht verplicht. II Thess. 3:15.

De tucht berust op Gods woord.

Men ziet dat de tucht in 't algemeen, wat hare grondbeginselen betreft op Gods woord berust. De enkele trappen daarentegen bezitten geen Bijbelsch gezag en behooren dus niet tot de wetten maar tot de kerkelijke verordeningen. Matth. 18 zegt niets verder, dan dat iemand die de kerk niet hoort alle gemeenschap moet onthouden worden. De tucht met trappen is echter in de kerk reeds zeer oud. In Titus 3:10 wordt reeds gesproken van een eerste en tweede vermaning, na welke een kettersch mensch verworpen worden moet. De oude kerk was niet slechts streng in het uitsluiten, maar ook streng in het weer opnemen, dat in 4 trappen geschiedde, (πρόκλαυσις, ἀκρόασις, ὑπόπτωσις, σύστασις) En waren zelfs partijen die de gevallenen niet weer wilden toelaten. Hij die onder kerkelijke discipline gelegen had was van het ambt uitgesloten. In lateren tijd verviel de tucht meer, vooral in de

Roomsche kerk door den aflaat-handel.

Het is schier overbodig op te merken dat de afsnijding niet buiten het bereik van de bediening des woords plaatst, maar alleen buiten de bediening der Sacramenten. Iemand die geen communicant is heeft een verantwoordelijkheid tegenover het woord zoowel als de Heidenen en Tollenaars, wanneer het tot deze gebracht wordt.

De kerkelijke en civiele behandeling van zonden sluiten elkaar niet uit maar gaan parallel. Dat iemand zijne civiele straf gedragen heeft en dus voor de burgerlijke overheid weer rechtvaardig is, rechtvaardigt hem niet voor de kerk. Het kan ook gebeuren dat op een of andere wijze de burgerlijke wet hem niet veroordeelt, terwijl er toch redenen zijn om kerkelijk te handelen. De kerk behoeft zich niet naar het gevoelen van het wereldsch recht te schikken, zij heeft zelf een rechtspraak, en is zelf verantwoordelijk voor God.

Kerkelijke en Civiele behandeling v. zonden gaan parallel.

De kerk behoeft zich niet te schikken naar het wereldsch recht.

4.) Om de regeering der kerk uit te oefenen heeft Christus ambten ingesteld Eph. 4:11, „Dezelfde heeft gegeven sommigen tot Apostelen en sommigen tot profeten en sommigen tot Evangelisten en sommigen tot Herders en Leeraars".
I Cor. 12:28 „En God heeft er sommigen in de gemeente gesteld, ten eerste Apostelen, ten tweede profeten, ten derde leeraars, daarna krachten, daarna gaven der gezondmakingen,

behulpsels, regeeringen, menigerlei talen". Rom. 12:7, 8 „hetzij profetie naar de mate des geloofs, hetzij bediening in het bedienen, hetzij die leert in het leeren, hetzij die vermaant in het vermanen, die uitdeelt in eenvoudigheid, die een voorstander is in naarstigheid, die barmhartigheid doet in blijmoedigheid". Van deze plaatsen dient men uit te gaan bij de onderscheiding van de ambten in de N.T. kerk. Het zijn ten deele gewone ten deele buitengewone ambten. Calvijn (Inst. IV, 1, 1sqq.) splitst als volgt: Apostelen, Profeten en Evangelisten zijn van buitengewonen en tijdelijken aard; Herders en Leeraars hebben een gewoon ambt dat blijvend is. De leeraars hebben het met de uitlegging der schrift te doen, de herders met de prediking des Evangelies en de bediening der Sacramenten. Verder zijn blijvende ambten (uit Rom 12:7 en I Cor. 12:28 afgeleid) de regeering (κυβέρνησις) en de zorg voor de armen (ἀντιλήψεις). De regeering berust bij de ouderlingen, de armenzorg bij de diakenen. Van de diakenen zijn er twee soorten, zulke die het met goed voor de armen en zulken die het met de personen der armen te doen hebben.

Apostel (ἀπόστολος van ἀποστέλλειν) beteekent eigenlijk „gezant", „gezondene". Het kan gebruikt worden in algemeenen zin vgl. I Cor. 8:23. Doorgaans echter heeft het eene

geheel bijzondere beteekenis. Jezus noemde de twaalf die Hij uitkoos met dezen bijzonderen naam Luk. 6:13, waarin dus de bijzonderheid van hun ambt ligt opgesloten. Niet als gewone zendelingen heeten zij apostelen. Vgl. Hand. 1:2, 8. Paulus maakte zeker niet slechts aanspraak op den rang van een gewoon prediker, wanneer hij met zooveel nadruk en zoo herhaaldelijk zijn apostolaat verdedigt en bewijst.

De apostelen zijn gekozen, twaalf in getal, als vertegenwoordigers van het geestelijk Israel. Daardoor wordt zinrijk aangeduid dat de N.T. kerk op den bodem van de oude rust, wat daarop wordt voortgebouwd. Zij toch zijn stenen, die het fondament vormen met de profeten. Matth. 19:28, Luk. 22:30. Wanneer men de zaak uit dit oogpunt beziet, kan de verkiezing van Mathias Hand. 1 geen misslag of voorbarige handeling heeten. Paulus is niet voor Judas in de plaats gekomen, maar staat buiten den kring der twaalve. Hij was Heiden-Apostel. (Openb. 21:14; ἀπόστολος ἐθνῶν. Rom. 11:13, ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς Gal. 2:8.

Een Apostel heeft een ambt, dat zich niet slechts over den tijd zijns levens uitstrekt, maar voor geheel de aardsche bedeeling van Gods verbond geldt. De Presbyters en Diakenen uit het N.T. zijn niet meer onze Diakenen en Presbyters. Zij

zijn voor ons historische personen. Met de Apos-
telen is het anders, die zijn onze Apostelen zoo goed
als de Apostelen van de eerste Christenen. Zij ons
gezonden voor ons authoritatief. Er is geene kennis
van Christus dan door het woord der Apostelen.
Christus bidt voor degenen, die door hun woord in
Hem gelooven zullen. Wie zich aan het gezag der Apos-
telen onttrekt, stelt zich buiten de grens van het
Christendom. Paulus zegt: Mijn Evangelie is het
eenig-echte, en vervloekt een Engel of wie ook, die
een ander Evangelie verkondigt, dan gij ontvingt.

De kenteekenen van een Apostel zijn:

a). Dat hij eene onmiddellijke zending van Christus
moet hebben. Dat ligt in den naam opgesloten. Hij
is niet een „gezant" in algemeenen, maar in speci-
fieken zin: „Gezant van Christus rechtstreeks. De
Evangeliën zeggen: „Deze twaalf zond Jezus uit".
Matth. 10:5, 11:1, Marc. 6:7, Luc. 9:1. Men zou
kunnen zeggen dat dan Matthias geen Apostel zijn
kon, wijl hij door de kerk verkozen werd. Maar de
kerk verkoos er twee en liet de beslissende keuze aan
Christus over. Ook Paulus werd door Christus di-
rekt geroepen. Gal. 1:1.

b). De Apostelen moeten getuigen zijn van het leven
van Christus gedurende den staat der vernedering,
van zijn Middelaarswerk in den staat van zijn
lijden, van zijne opstanding vooral. Joh. 15:27, Hand.
1:21, 22. Het is dan noodzakelijk dat van de mannen, die

met ons omgegaan hebben al den tijd, in welken de Heere Jezus onder ons in en uitgegaan is, beginnende van den doop van Johannes, tot den dag toe in welken Hij van ons opgenomen is, een der, zelve met ons getuige worde van zijne opstanding" Vandaar dat Paulus vraagt: „Ben ik niet een Apostel? Ben ik niet vrij? Heb ik niet Jezus Christus onzen Heere gezien?" I Cor. 9:1 En dienovereenkomstig moet zijn zien van den Heere op den weg naar Damaskus een zien zijn geweest en niet slechts eene innerlijke voorstelling van zijnen. Elders plaatst de Apostel het aan hem ook op gelijke lijn met eene reeks van andere lichamelijke verschijningen des Heeren I Cor. 15:8.

9). Een Apostel spreekt en schrijft met inspiratie. De Heer beloofde dat zijne Apostelen Matth. 10:19, Luk. 12:12. de H. Geest, wien de Vader zou zenden in zijnen naam, zou hen alle dingen leeren. Joh. 14:26, hen in alle waarheid leiden. Joh. 16:13. die belofte is in Petrus vervuld Hand. 4:8. Zij konden later zeggen: „Het heeft den H. Geest en ons goedgedacht" Hand. 15:28 „Zoo dan die dit verwerpt, die verwerpt geen mensch, maar God, die zijnen H. Geest in ons heeft gegeven" zegt Paulus I Thess. 4:8. Een Apostel kan wel zondigen en misstappen begaan, maar kon geen dwaalleer verkondigen. Toen Petrus door zijn gedrag de verplichting der Heidenen om de Joodsche wet te onderhouden scheen te leeren, berispte

hij, maar dwaalde niet, Gal. 2:13.
d). Een Apostel bezit de macht wonderen te doen. Ook dat was hun beloofd in hunne zending, en zij maakten er gebruik van. Hand. 3:15,16, Hebr. 2:4.
e). Een Apostel kreeg getuigenis van God door het gelukken van zijn arbeid. Althans Paulus heeft zich daarop voor zijn Apostolaat herhaaldelijk beroepen, en de anderen hebben dat als een Gods-zegel erkend. Gal. 2:8, I Cor. 9:1,2.

Deze gegevens zijn voldoende om de vraag te beslissen, of er nog Apostelen zijn of kunnen zijn. De Episcopalen maken het Apostolaat een overdraagbaar iets, en meenen hunne bisschoppen als Apostelen te mogen beschouwen. Maar die kunnen niet zeggen den Heere gezien te hebben, zijn niet geinspireerd, doen geen wonderen, zijn niet door Christus zelf gekozen. Verder dat zij beweren: De Apostelen hadden behalve de boven genoemde qualificaties ook nog dit, dat zij ordenen en regeeren konden. En dat is op de Bisschoppen overgegaan. Nu is het zeker waar dat de Apostelen deze macht bezaten. Zij heerschten met volstrekt gezag over de kerken, stelden ordeningen, diakenen aan enz. Maar zij alleen? Blijkbaar is dit niet het geval. Hun ambt sloot krachtens zijn geheel eenig karakter al deze andere dingen in. I Tim. 4:14, II Tim. 1:6.

In den nieuweren tijd hebben de Irvingianen

het Apostolaat weer te voorschijn gehaald. Ook de gift der tongen keerde volgens hen terug. De wederkomst van Christus stond voor de deur. Vandaar de naam „katholieke, apostolische kerk". Er zijn Profeten, Apostelen, Evangelisten en Herders.

Een tweede ambt dat ons tot de buitengewone rekent is dat van Profeet. Onder het O.T. waren er twee soorten van Profeten, dezulke die op gelijke lijn stonden met de N.T. Apostelen, d.w.z. onfeilbare verkondigers waren van den raad Gods, en de zulke die de over hen verkondigde waarheid toepasten en verder verspreidden. In het N.T. komen naast de Apostelen Profeten voor, Eph. 3:5, 2:20 4:11, I Tim. 1:18, 4:14. I Cor. 14:3, 13:8. Openb. 11:6. Uit deze plaatsen blijkt dat de gave om tot stichting in de gemeente te spreken in den Apostolischen tijd op buitengewone wijze ontwikkeld was, dat door den Geest verborgenheden werden geopenbaard, soms toekomstige dingen voorzegd. Hand. 13:1, 2, 11:28. In zooverre was dit profetisch ambt voorbijgaand en buitengewoon. In den wijderen zin van „spreken tot stichting" is het blijvend en was ook in oude Geref. gemeente kerken in gebruik.

Een derde ambt is dat van Evangelisten. Deze naam wordt licht misverstaan. De Bijbelsche Evangelisten waren wezenlijk van de onze onderscheiden. Zij stonden in verband met de Apostelen.

Zij waren hunne medgezellen, reisgenooten, mede-arbeiders. Daartoe behoorden Philippus, Timotheus, Titus, Markus, Silas. Ook de 70 discipelen, die de Heer uitzond komen hier in aanmerking. Hunne werk bestond in prediken en doopen. In zoover kwamen zij overeen met de gewone Herders, behalve dat deze op eene vaste plaats dienden. Maar zij schijnen terzelfder tijd bijzondere macht gehad te hebben. Titus stelt ouderlingen aan 1:5, en oefent tucht. 3:10. Timotheus legt de handen op I Tim. 5:22. Uit dit alles blijkt dat er in het Evangelisten-ambt iets buitengewoons was. Hieronymus zei reeds: „Ieder Apostel was een Evangelist, niet ieder Evangelist een Apostel". De populaire opvatting alsof een Evangelist een weinig lager staat dan een Herder is in ieder geval on-Bijbelsch. Indien het ambt van Evangelist nog bestaan kan, is er veel meer grond om hem hooger te stellen. vgl. ook „ Beginselen" I Cor. 12:28.

Wij komen nu tot de gewone ambten. Hier moeten onderscheidene vragen ter sprake komen:

De verhouding waarin de ambten van Ouderling (Presbyter) en Bisschop of opziener (Episcopos) tot elkaar staan en of dit één en hetzelfde ambt is?

De verhouding waarin het ambt van Herder (Poimēn) tot de genoemde twee staat. m.a.w.

of er in het Ouderlingschap eene onderscheiding is van zulke die Leeraars en die niet Leeraars zijn.

De overgang naar het Leeraarsambt en of dit een bijzonder ambt was, van het Herders-ambt onderscheiden.

Dan naar het ambt der Diakenen en Diakonessen.

Dan naar de roeping tot deze ambten en de wijze waarop men met dezelve bekleed wordt.

De verhouding tusschen het Episcopaat en het Presbyteraat. De voorstanders van het Episcopale stelsel zeggen dat de twee ambten van Bisschop en Presbyter onderscheiden zijn. De Bisschoppen staan hooger dan de Presbyters. Zij hebben de macht om te ordenen en om de Presbyters te regeeren. De laatste kunnen echter niet ordenen. Sommigen gaan, zooals wij zagen, nog veel verder en maken de Bisschoppen tot opvolgers van de Apostelen.

Daartegenover plaatsen wij de stelling: Bisschop en Presbyter, Opziener en Ouderling, duidt geheel hetzelfde ambt aan. Een opziener is een ouderling en een Ouderling is een Opziener. Wanneer er binnen het Ouderlingschap en het Opzienerschap niet eene onderscheiding was, zoo had dit toch met een anderen naam niets te doen. Men wachte de twee soorten van Ouderlingen die er waren zoowel Opzieners als

Presbyters. Van Paulus wordt bericht (Hand. 20:17) dat hij de Ouderlingen der gemeente van Efeze ontbood, en hen dan aanspreekt als Opzieners vs. 28. Philip. 1:1 verschijnen de Opzieners naast de Diakenen gelijk op andere plaatsen de Ouderlingen naast de Diakenen staan. Vgl. ook I Tim. 3:2 vv. vs. 8. Titus 1:5 „dat gij van stad tot stad zoudt Ouderlingen stellen" – vs. 7 „want een opziener moet onberispelijk zijn". Niets is derhalve duidelijker dan de identiteit van deze twee ambten. Het eenige verschil ligt in deze twee punten:

Ouderling (Presbyter) is een Joodsche naam aan de Synagoge ontleend, die ook door Oudsten bestuurd werd. Opziener (Episcopos) is een Grieksche term.

Ouderling ziet op de waardigheid. Opziener ziet op het werk.

De tweede vraag betreft de onderscheiding in het Ouderlingschap zelf. Zijn er twee soorten van Ouderlingen geweest? Dat er in eene en dezelfde kerk een veeltal van Ouderlingen was en dat deze een gesloten geheel, een college vormden, blijkt uit I Tim. 4:14 „Presbyterium" „Ouderlingschap". Uit I Tim. 5:17 blijkt nu verder dat er ouderlingen waren, die arbeidden in het woord en de leer, en dus ook ouderlingen, die zich met zulken arbeid niet bezig hielden.

Daarop berust de onderscheiding tusschen leerende Ouderlingen en regeerende Ouderlingen. Wij zullen ons nu de zaak als volgt te denken hebben. Oorspronkelijk viel bij het Ouderlingschap al de nadruk op het regeeren, het opzicht houden. De oorzaak daarvan was dat het buitengewone ambt der profetie en de buitengewone χαρίσματα „genadegaven" in 't algemeen ook de voortdurende aanwezigheid van Apostelen en Evangelisten de behoefte aan een geordend leerambt minder voelbaar maakten. De ouderlingen konden allen leeren en het woord spreken, maar er waren er velen buiten hen, die ook leerden en profeteerden in de gemeente. Later toen de buitengewone genadegaven reeds minder werden kwam er van zelf ook behoefte aan een geregeld leerambt. In de Pastorale brieven van Paulus verschijnt dit reeds als eene gevestigde inrichting. Toch komt het ons voor dat men te veel uit de gegeven afleidt wanneer men beweert: het stond al den ouderlingen niet vrij om in de gemeente leerend op te treden. Slechts dit volgt met zekerheid: Er was een aantal Ouderlingen, die den bepaalden plicht hadden te leeren. De anderen mogen de vrijheid hebben gehad, den plicht hadden zij niet. In beginsel is hierdoor metterdaad de Gereformeerde onderscheiding

Tusschen twee soorten van ouderlingen gewettigd.

Aangaande het ambt der regeerende Ouderlingen heerscht eenig verschil. Volgens de eene theorie moeten zij beschouwd worden als vertegenwoordigers des volks. De kerk wordt dan geregeerd door tweeërlei soort ambtenaren. a), De dienaren des Woords, die geestelijken zijn; b). De regeerende ouderlingen, die leeken zijn. Beide hebben wel in alle kerkelijke vergaderingen, waartoe zij afgevaardigd zijn gelijke rechten. Maar de ouderlingen die bloot regeeren krijgen dit recht mee van het volk, dat hen afvaardigt, de leerende ouderlingen hebben dit als 't ware in zichzelven. Daaruit vloeit dan voort, dat de leeraren zoo ook blijven bezitten in kerkelijke vergaderingen, wanneer zij niet een kerkeraad of gemeente vertegenwoordigen. Een leerend ouderling buiten de bediening heeft nochtans stem op vergaderingen. De Presbyt. Kerk van de Ver. Staten zegt in haar „Form of Government": „De gewone en blyvende ambtsdragers in de kerk zijn, Opzieners of Herders, de vertegenwoordigers des volkes gemeenlijk genaamd regeerende ouderlingen en Diakenen". En wederom: „Regeerende Ouderlingen zijn eigenlijk de vertegenwoordigers des volkes, en worden door het volk gekozen, om regeering en tucht te oefenen in verbinding met de Herders en dienaren des Woords". (Ch. III § 2 en Ch. V).

Tegen deze voorstelling zijn groote bezwaren: a/. En zou uit kunnen afgeleid worden dat de gemeente, die deze vertegenwoordigers kiest, hun eene bepaalde opdracht geven kan, en nimmer dan minder, al naardat zij het verkiest. Een vertegenwoordiger strikt genomen kan men instructies meegeven, en zeggen: zoo moet gij handelen. Nu is het duidelijk dat in dezen zin de regeerende ouderlingen niet vertegenwoordigers des volks zijn. Zij hebben een ambt van Christus ontvangen, de H. Geest heeft hen aangesteld tot opzieners over de kudde zij zijn niet verantwoordelijk aan hunne constituenten, maar aan God en zijn woord. b/ Het kan niet beweerd worden dat het N.T. zulk eene onderscheiding maakt ten opzichte van de macht der leerende en der regeerende ouderlingen. Zij vormen blijkbaar één collège, dragen dezelfde namen (Bisschop, Ouderling) en het is geheel onmogelijk dit te verklaren wanneer er zulk een diepgaand verschil is als deze theorie vooronderstelt. Sommige harer voorstanders (Ch. Hodge o.a.) willen dan ook den term Presbyter in specifieken zin van de regeerende Ouderlingen onthouden. Geheel zonder grond onzes bedunkens. Indien iets klaar is, dan dit, dat in I Tim. 5:17 beide soorten ouderlingen specifiek Presbyters heeten. c/. Het is wel waar dat de macht door Christus aan de kerk als geheel is gegeven, maar dit moet verstaan worden in den boven omschreven zin en niet alsof zij van de gemeente democratisch op de ouderlingen, die

regeeren wordt overgeleid. De ouderlingen hebben hunne regeermacht van Christus als behoorende tot het organisme der gemeente. Dat de ouderlingen door de gemeente worden gekozen beteekent niet dat zy vertegenwoordigers der gemeente zyn. Het staat toch vast dat de keuze der gemeente zelfs by de aanwyzing van een Apostel is geraadpleegd. Niemand zal daaruit willen afleiden dat een apostel de gemeente vertegenwoordigt. En evenzoo neemt de gemeente deel aan het verkiezen van een regeerend ouderling. Ongetwijfeld ook hebben de Apostelen naar het schijnt soms direct zoowel regeerende als leerende ouderlingen aangesteld of laten aanstellen door hunne Evangelisten. Indien het ambt van regeerend ouderling in zyn wezen een ambt van vertegenwoordiging der gemeente ware, zoo moest men zeggen: Een regeerend ouderling door een Apostel gekozen is een tegenstrijdig begrip. Maar de zaak wordt geheel anders, wanneer men deze idee van vertegenwoordiging loslaat. Dan wordt het klaar hoe er twee wegen zyn langs welke Christus de ambtdragers, zoowel om te regeeren als om te leeren aanwijst, n.l. soms direct door zyne Apostelen, soms door de keuze der gemeente.

Toch is er eenige waarheid in deze theorie. Reeds boven is opgemerkt dat een regeerend ouderling slechts dienst doen kan in de eigen gemeente die hem verkozen heeft. Hy kan in eene andere gemeente niet functioneeren. Maar een dienaar des woords kan dat wel. Dit echter bewyst niet dat de regeerende

ouderlingen hunne volmacht krijgen van de gemeente. Het vloeit eenvoudig voort uit de bepaling van hun werk. De dienaren des woords hebben eene algemeene zending of eene beperkte. Maar ook zij kunnen b. v. door eene classis afgevaardigd worden naar eene meerdere vergadering.

Terwijl een regeerend ouderling niet de rechten en plichten heeft van een leerend ouderling, heeft omgekeerd een leerend ouderling wel de rechten en plichten van een regeerend ouderling. Die leeren regeeren tevens, maar niet omgekeerd. Het bevestigingsformulier voor regeerende ouderlingen geeft hunne werkzaamheden aldus aan. 1/. Opzicht hebben over de gemeente. 2/. De dienaars des Woords behulpzaam te zijn in het uitoefenen van de regelende macht der kerk. (zie boven). 3/. Toezicht hebben op leer en wandel van de dienaren des Woords.

Een leerend ouderling heeft daarentegen: 1/. De bediening des Woords. 2/. De daarbij behoorende bediening der Sacramenten, 3/. De openbare aanroeping van den naam Gods van wege de geheele gemeente. 4/. De uitoefening der regelende macht, 5/. Opzicht en tucht over de gemeente.

Is er een bijzondere naam gegeven in de schrift voor leerende ouderlingen? Men heeft daarvoor den naam Herders (ποιμένες) willen nemen. Daarvan komt ons Pastores, dat niet meer op regeerende ouderlingen wordt toegepast. Maar de schrift

maakt dit onderscheid uit. In Eph. 4:11 worden de „Herders" naast de „Leeraars" gesteld en door de eerste is blijkbaar te verstaan „Ouderlingen", „Opzieners" zonder nadere bepaling of scheiding. In Hand. 20:28 wederom wordt van al de Presbyters gezegd, dat zij als Opzieners gesteld zijn, om de gemeente Gods te weiden (ποιμαίνειν). Ook sluit het begrip weiden tweeërlei in: a). Voeden. b). leiden of regeeren. In al zijnen omvang is het dus slechts toepasselijk op de leerende ouderlingen, en in zoover heeft men een zeker recht om hen bij uitnemendheid „Herders" te noemen, als die alleen het volle begrip van „Herder" verwezenlijken. Er is daarentegen eene andere naam voor Opzieners en Ouderlingen, die meer den nadruk op het regeerende element alleen laat vallen, n.l. „voorstanders" (προεστώς / προϊστάμενος van προϊστάναι) Rom. 12:8; I Tim. 5:17. vgl. ook „regeeringen" (κυβερνήσεις) I Cor. 12:28.

De derde vraag betrof het Leeraarsambt. Op meer dan eene plaats van het N.T. wordt van „Leeraars" gesproken. Eph. 4:11 staat ποιμένας καὶ διδασκάλους. Is dat één begrip, één ambt van twee zijden geteekend? Calvijn (Inst. IV. c. III. 4) onderscheidt de twee. De „Leeraren" (doctores) hebben het alleen met de uitlegging der schrift te doen, opdat de zuivere, Bijbelsche waarheid blijve, de Herders hebben het te doen met de prediking des Evangelies en de bediening der Sacramenten en de tucht.

Evenzoo, maar minder beslist is zijn Comment. op Eph. 4:11. Het is best te verklaren (volgens Cal, vijn): De Herders zijn tegelijk Leeraars, maar niet omgekeerd moet iemand om Leeraar te zijn tegelijk Herder wezen. De meeste Gereformeerden volgen Calvijn en spreken van een bijzonder Doctoraat. Vgl. b.v. Maestricht XII, II, 20. Maar er is geen bewijs voor dat zoo iets in het N.T. als geregeld ambt bestond. De leeraars die daar voorkomen zou men er kunnen vereenzelvigen met Catechiseermeesters. Wil men het Professoraat als een afzonderlijk kerkelijk ambt beschouwen, zoo kan men het uit dit algemeen begrip van een leer-ambt afleiden. De Dortsche kerkorde spreekt ook van de Doctoren of Professoren in de Theologie art. 18. Deze werden echter niet benoemd door de kerk. De wetenschappelijke graden, die aan de Hoogescholen verleend werden, mag men in geen geval met kerkelijke ambten verwarren. Een kerkelijk ambt moet door de kerk verleend zijn. De vraag komt dus eenvoudig hierop neer: Is dit leerambt dat de kerk aan sommigen opdraagt eene bijzondere wijziging van dat van de dienaren des Woords of is het een nieuw ambt, hetwelk iemand kan bekleeden zonder een Dienaar des Woords te zijn? Tot dusver heeft de kerk daarover geen klaar antwoord gegeven.

Ten vierden moet gesproken worden over de

diakenen en diakonessen. Διάκονες (van διακονεῖν) is in 't algemeen „dienaar", van alle ambtsdragers in de kerk kan gezegd worden dat zij dienaars zijn. Paulus noemt zichzelf een „diaken" Coloss. 1:25. De overheid is Gods diena, resse Rom. 13:4, vgl. II Cor. 3:6. Maar diaken komt ook in engeren zin voor naast het ambt van ouderling". Phil. 1:1 „Met de Opzieners en diakenen" I Tim. 3; 8, 12. Van eene vrouw als diakones is sprake Rom. 16:1, „Phoebe, eene di, akones van de kerk te Cenchreae". Volgens som, migen ook I Tim. 3:11.

Hand. 6 vindt men de instelling van het ambt der diakenen. Er zijn er echter niet weinig die dat bestrijden.

II. Volgens sommigen hebben wij in Hand. 6 niet den oorsprong van het diakonaat, maar van het Presby, teraat. Men leidt dat daaruit af, dat volgens Hand. 11:30 de gemeente van Antiochië eene ondersteuning naar Jerusalem zond, die niet aan diakenen, maar aan ouderlingen overgegeven werd. Indien er diakenen waren geweest, zegt men, had, den deze het in ontvangst moeten nemen. Zoo oordeelen Lange, Lechler e.a. Maar deze conclusie is overijld. Het was niet meer dan natuurlijk dat afgevaardigden van eene andere gemeente zich niet tot de diakenen wendden, maar tot de ou, derlingen, als de voorstanders der gemeente. Men

zegt ook indien dit niet de instelling van het Presbyter-ambt is, waar is deze dan te vinden? Maar wij kunnen evengoed omgekeerd vragen: Indien hier niet het Diakonaat wordt ingesteld waar dan?

2/. Anderen zeggen wat volgens Hand. 6 eerst werd ingesteld te Jeruzalem was een gemengd iets dat de beide functies van Ouderlingschap en Diakenschap in zich vereenigde. Ook dit is niet waarschijnlijk. Er wordt niet gezegd dat de mannen, die gekozen werden het werk van Presbyters moesten verrichten. Zij moesten tafelen dienen.

3/. Volgens enkelen (Vitringa) hebben wij het hier met een buitengewoon tijdelijk ambt te doen, dat niet met ons diakonaat mag verward worden. Maar ook daarvoor is geen bewijs. Het is moeielijk in te zien, waarin dat groote verschil tusschen deze en de latere diakenen zou bestaan hebben.

Wij houden Hand. 6 voor de instelling van het gewone historische diakonaat. Het ontstond door den drang der omstandigheden. De apostelen konden geen „tafelen dienen": d.w.z. zich niet met het uitdeelen van levensmiddelen bezig houden, want neer hun voornaamste werk de bediening van het Woord Gods en de gebeden daaronder lijden moesten. Vandaar ook de naam „diaken" „dienen" had den bepaalden zin van „aan tafel dienen". Joh. 2:5, 9. Het ambt werd benoemd naar datgene, wat er eerst

toe gegeven had, het bedienen der tafelen. Uit Rom. 12:8 en I Cor. 12:28 leidt Taalwijn af, dat er twee soorten van diakenen waren.

Eindelijk moet de vraag besproken worden hoe deze ambten in de kerk worden voortgezet nadat zij eenmaal zijn ingesteld. Het is dus een onderzoek aangaande de roeping van de ambtdragers in de kerk. Alle ambtelijk gezag komt van Christus. Maar Christus spreekt niet van uit den hemel en wijst niet rechtstreeks de personen aan, waardoor Hij zich in zijn kerk wil laten dienen. Er moet derhalve provisie gemaakt zijn door uitwendige middelen om deze aanwijzing eerlijk en met orde te doen geschieden. De kerk moet grond hebben om te gelooven van hare dienaren, dat God ze roept. De roeping is te beschouwen niet als eene volstrekte overdraging van macht, maar als eene aanwijzing van hen die de macht zullen uitoefenen. Zij wordt op verschillende wijzen onderscheiden:

1/. In eene uitwendige en eene inwendige roeping. In de laatste werkt God door zijn woord en door zijn Geest rechtstreeks op het hart van den enkelen persoon in, om bij hem de overtuiging meer of minder sterk te doen ontstaan, dat hij voor ambtelijken dienst in de kerk bestemd is. Daarvan spreekt Paulus I Tim. 3:1 „Zoo iemand tot een opzienersambt lust heeft, die begeert een treffelijk werk".

En behoort toe een bewustzijn, dat men niet door vleeschelijke eerzucht of hebzucht, maar door liefde tot God en ijver om de kerk te bouwen wordt gedreven tot het ambt. Vervolgens de overtuiging dat de gaven, die voor de bekleeding van het ambt en de uitoefening van den dienst noodig zijn niet geheel ontbreken. Eindelijk dat de wegen ons door de voorzienigheid geopend en gebaand worden om ook door de uitwendige roeping tot ons doel te geraken. Waar deze dingen aanwezig zijn mag men niet iets anders en buitengewoons verwachten.

De uitwendige roeping heeft Christus bij de gemeente doen berusten. Ook hier komen wij weer met Rome in conflict. Volgens Rome berust zij bij de Bisschoppen, wat de lagere geestelijken betreft, bij den Paus wat de Bisschoppen aangaat. Wij zeggen, dat de kerk doorgaans door hare reeds aangestelde dienaren door Presbyters, zoowel leerende als regeerende, deze macht der roeping laat uitoefenen, maar dat dit allerminst absoluut noodzakelijk is, zoodat, wanneer de omstandigheden het eischen eene kerk niet ook direkt een leerend ouderling zou mogen roepen, gelijk zij doorgaans de regeerende ouderlingen roept. Men stelle zich voor dat een aantal geloovigen gelosvigen door een storm schipbreuk lijdt, en op een afgezonderd eiland te midden van barbaren aanlandt, en dat men daar zonder com-

municatie met de Christen-kerken in Christen landen blijven moet. Hebben die Christenen het recht om uit zich een leeraar te roepen die Woord en Sacramenten bedient? Daarop antwoorden alle Gereformeerden bevestigend. Wij zeggen wel, dat niemand zonder roeping zich een ambt mag aanmatigen. Doch de roeping der kerk is genoeg, en die der kerke-dienaren is niet volstrekt noodig. Dat Rome anders antwoordt hangt met het eigenaardig begrip samen, hetwelk het aan roeping en ordening toeschrijft. Deze is bij Rome een Sacrament (Sacramentum ordinis). Het gemeene volk der leeken kan geen sacrament bedienen. Verder: een sacrament drukt een character indelebilis = een onuitdelgbaar karakter" in. Zoo iets te verleenen kan slechts aan de Bisschoppen toegeschreven worden.

Onze argumenten zijn: De sleutelmacht is door Christus aan geheel zijn kerk gegeven Matth. 18:17. De kerk is ook zoo door Christus de wereld ingezonden dat zij de machtsvolheid, die zij noodig heeft om aan hare roeping te voldoen meedraagt in zichzelve. Zij moet hare dienaren desnoods kunnen roepen indien zij eene ware kerk zijn en blijven zal. De dienst der ambtsdragers mag niet een struikelblok zijn, dat de kerk op hunnen weg meesleept, en dat haar in hare beweging belemmert, maar moet een instrument en middel zijn,

waardoor zij hare doeleinden bereikt, natuurlijk geen zuiver-menschelijk maar een door God bevolen en goedgekeurd middel. Niet een wettig of niet-wettig ambt maakt eene ware kerk maar omgekeerd. Paulus roept der gemeente toe: (I Cor. 3:22) Hetzij Paulus, hetzij Apollos, hetzij Cefas --- zij zijn allen uwe. Dus is er in orde de gemeente en dan het ambt, al hebben zij tijdelijk beide naast elkaar bestaan. De gemeente blijft eeuwig, het ambt houdt op wanneer de strijdende kerk ophoudt te bestaan. I Cor. 4:5. De gemeente moet zich wachten voor de valsche leeraars, en de valsche van de ware onderscheiden. Matth. 7:15. Joh. 10:27, I Joh. 4:1, Gal. 1:8. Ook de praktijk der Apostelen leert dit ons zoo. Indien bij iemand dan berustte bij hen het recht om direct ambtdragers in de gemeenten aan te stellen. Zij hebben waarschijnlijk ook van dat recht gebruik gemaakt. Maar toch geenszins altijd, zooals men volgens de Roomsche beschouwing zou moeten verwachten. Reeds is er op gewezen dat zelfs bij de keuze van een Apostel de gemeente te Jeruzalem geraadpleegd werd. Hand. 1:23. In Cap. 6 kiest weer de gansche vergadering der geloovigen het zevental mannen, die voor het diakenschap door God bestemd zijn. Hoe de Presbyters in de Jeruzalemsche gemeente zijn aangesteld wordt ons niet gemeld. Zij komen het eerst voor als iets bekends Hand. 11:30. In Hand. 14:23 lezen wij: „En als zij hun in elke

gemeente, met opsteken der handen ouderlingen verkozen hadden, gebeden hebbende met vasten enz."
(χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους). Hieruit blijkt tweeërlei:
Eensdeels dat de gemeenten een tijd lang bestaan hebben zonder dat zij Presbyters hadden gekozen.
Immers eerst op hunne terugreis deden Paulus en Barnabas wat hier vermeld staat. Wij zullen dan moeten aannemen, dat zij op hunne heenreis bij hun eerste bezoek, de leiding der pas ontstane gemeenten aan enkele personen zullen hebben opgedragen. Maar nu bij hunne wederkomst waren de gemeenten voldoende rijp zijn voor zulk eene keuze, moeten zij zelf hunne Presbyters aanwijzen.
Voor de beteekenis van het verkiezen met opsteken der handen" vergelijke men II Cor. 8:19. Het duidt eene keuze aan die vrij geschiedde doordien elk der kiezenden zijne handen opstak. Opsteken der handen wil niet zeggen, zooals de Roomschen beweren, opleggen der handen, n.l. voor de ordening. Daarvoor is een ander woord in gebruik, waarover beneden.
Vgl. voorts Hand. 15:22, 25. Zelfs van Timotheus wordt gezegd, dat hem eene gave geworden is door oplegging der handen van het Ouderlingschap.
Het is mogelijk dat Titus 1:5 sprake is van het stellen van ouderlingen door Titus als Evangelist, maar het kan ook zijn, dat wij hier verklaren moeten naar analogie van Hand. 14:23.

Voor de regeerende ouderlingen is dit alles zeer klaar. Men roept uitwendig de enkele gemeente. Maar voor de leerende ouderlingen of dienaren des Woords moet men eenigszins anders onderscheiden. Een leerend Ouderling moet aan zekere vereischten voldoen. Er moet een onderzoek geschieden, of hij die vereischten bezit. Uit den aard der zaak is het voor de presbyters van eene enkele kerk moeielijk om daarover te oordeelen, . . voor de enkele kerk in haar geheel zoo goed als onmogelijk. In den Apostolischen tijd was dat anders. Toen waren er buitengewone charismata, en de last van het ambt rustte minder op enkele personen. Er was ook eene gave van de onderscheiding der geesten. Nu de toestanden gewoon zijn geworden, moeten ook gewone hulpmiddelen worden te baat genomen. Daarbij komt nog eene andere overweging. Een dienaar des Woords is dienaar niet slechts voor eene enkele kerk, maar kan geroepen worden door alle kerken, kan overal met volmacht spreken en de Sacramenten bedienen. Waar dus zijn ambt meer algemeen is, eischt ook de natuur der zaak, dat zijne roeping, of althans een deel daarvan, de beproeving, van de gezamenlijke kerken zal uitgaan. Zoo komt het dat niet een enkel Presbyterium, maar eene verzameling van Presbyteriën (= Classis of Presbytery) een onderzoek instelt, den onderzochte te vrijheid geeft om in 't openbaar te prediken,

hem beroepbaar stelt. Oudtijds was het gewoonte eerst een onderzoek in te stellen, nadat de Candidaat beroepen was in de gemeente, dus onmiddellijk vóór zijne ordening. Dit deed de Classis. Later splitste zich dit onderzoek in tweeën. Eerst kwam het onderzoek nadat iemand de school verlaten had, waardoor hij recht ontving om in de gemeenten te prediken. Dan kwam nadat eene roeping door de gemeente was uitgebracht het finale examen, waarop de ordening volgde. Het onderzoek dat iemand toegang verleende tot den dienst des Woords berustte in ieder geval bij de Classis en niet bij de school, waaraan hij onderwezen was. De toestanden zijn nu aanmerkelijk veranderd. De Hoogescholen stonden vroeger niet in die rechtstreeksche verbinding met de kerk, waarin de Theologische scholen van de vrije kerken tot deze staan. In de school is dus de kerk vertegenwoordigd. In het examen aan de school onderzoekt de kerk. Toch is daarnaast ook het peremtoir examen gebleven, zoodat wij nu dubbel hebben wat uiteraard slechts enkelvoudig zijn moest. Indien de kerk meent dat zij het onderzoek niet uit de handen van hare gewone vergaderingen nemen mag, zoo moesten eigenlijk deze in alles onderzoeken. Bij hen moest het recht berusten om tot prediking in de gemeente toe te laten. Er is in elk geval veel voor te zeggen dat

dit laatste niet van de Leeraars der school maar van de Classes of de Curatoren behoorde af te hangen. Dat is goed Oud-Gereformeerd gebruik.

De eigenlijke roeping is de roeping eener gemeente d.w.z. van eene plaatselijke kerk. Het voorafgaande of volgende onderzoek behoort er ook wel toe, maar de kern zit toch in de keuze der gemeente, waardoor zij iemand als haren dienaar begeert. Vgl. Art. 4 van de Dortsche Kerkorde en Art. 7, in welk laatste artikel gezegd wordt: „Niemand zal tot den dienst des Woords beroepen worden, zonder hem in zekere plaats te stellen, ten ware dat hij gezonden wordt om hier of daar te prediken in de gemeente onder 't kruis, of anderszins om kerken te vergaderen". In gewone omstandigheden waar men het niet met zendingsarbeid te doen heeft, maar met den dienst in reeds gevestigde gemeenten, werkt de plaatselijke kerk dus wezenlijk mee in de uitwendige roeping van dienaren. Zij doet zulks met voorweten des Classis, maar doet het toch zelf. Zij kan het doen door haar Presbyterium (= Kerkeraad en Diaconen), wanneer zulks haar raadzaam schijnt zonder dat de volle gemeente zelf kiest. Maar ook dan heeft de gemeente eene stilzwijgende stem in de zaak, want de finale bevestiging mag niet geschieden tenzij eerst de naam des dienaars voor den tijd van 14 dagen in de kerk verkondigd is. (Vgl. K.O. v. Dl. Art IV). Doorgaans echter wordt ook in de keuze en de roeping reeds in de beginne

de geheele kerk geraadpleegd.
De meeste oude Godgeleerden schrijven ook aan de burgerlijke overheid een recht toe om zich in de roeping te mengen. Voetius bestrijdt dat dit een principieel recht zou zijn. Bij de meesten echter heerschte zulk eene opvatting van het verband tusschen Kerk en Staat, dat zij zonder schroom het recht der overheid erkennen. Vgl. De Schotsche Kerken-orde.

2/. De roeping wordt ook onderscheiden in eene gewone en buitengewone. Gewoon is de roeping der Priesters onder het Oude, die der Herders onder het Nieuwe verbond. Buitengewoon was de roeping der Propheten onder den Ouden, die der Apostelen onder den nieuwen dag.

3/. De uitwendige roeping kan onderscheiden worden in eene onmiddelijke en eene middelijke. Propheten en Apostelen werden onmiddelijk geroepen. De gewone dienaren der kerk roept God middelijk. Gal. 1:1 seqq. De onmiddelijke roeping kan volstrekt-onmiddelijk zijn (b.v. bij Mozes en Johannes den Dooper) of betrekkelijk onmiddelijk (b.v. bij Eliza, die door Elia geroepen werd, op bevel Gods).

Eene heftige polemiek wordt door de Roomschen gevoerd tegen de geldigheid van de roeping der Protestanten. Rome zegt: Ten deele hebben de eerste herders ten tijde der Reformatie nooit eene wettige roeping gehad: ten deele hebben zij die verloren, toen zij uit de Roomsche kerk uittraden, en afvallig werden. Daarop

is geantwoord: Dat de Hervormers die in de Roomsche kerk ambtsdragers zijn geweest, b.v. Bisschoppen, door hun strijd tegen Rome, en door het verlaten der Kerk, slechts hebben gedaan wat hun ambt meebracht naar luid van Gods woord, dat zij echter door getrouwe vervulling hunner ambtsplichten hun ambt niet konden verliezen, maar wettige dienaren der kerk bleven. Opmerkelijk is dat zij niet hebben beweerd: Rome's roeping was geen wettige roeping meer. Blijkbaar achtten zij den voortduur van de verplichtingen des ambts bestaanbaar met den diep gezonken toestand der kerk en der hiërarchie. Turretijn b.v. zegt (XVIII, 25, 8): „Hier moet wederom onderscheiden worden tusschen tweeërlei roeping, vooreerst eene zulke, die wegens hare eigen instelling valsch is, op alle manier onwettig, voorzoover zij geheel dient tot voortplanting van goddeloosheid en afgodendienst. Dan eene zulke roeping, die in hare instelling heilig en recht is, maar door het misbruik van menschen bedorven is en ontaard, en door hen tot voortplanting der dwaling gericht wordt. De eerstgenoemde moet volstrekt verworpen worden omdat er niets goeds in is. Maar de tweede moet verbeterd en gezuiverd worden, opdat na wegneming van de dwaling en het bederf door menschen ingevoerd, alleen de instelling en het gebruik van Christus mogen blijven, volgens de intentie Gods. Zoodanig nu (n.l. gelijk de tweede) is de roeping van Presbyters en Bisschoppen in de Roomsche Kerk". Wanneer de Roomschen zeggen: Maar dat

was onzeerlijk, want gij waart toch niet geordend, en gij hebt u niet laten ordenen met de bedoeling dat gij strijden zoudt tegen de kerk, die u ordende en haar afbreuk doen, zoo antwoordde men: Men moet eerst op het bevel van Christus acht geven, want Hij is het die roept en ordent in zijne kerk. De Finis Primarius („het hoogste doel") in iedere roeping is het doel Gods. Eerst in de tweede plaats komt de bedoeling der roepende instrumenten in aanmerking.

Uit deze redeneering wilden de Ouden intusschen niet afgeleid hebben, dat Rome eene ware kerk was. Wel: waar de ware kerk is, is wettige roeping; maar niet omgekeerd: Waar wettige roeping is, is ware kerk. Het is daarmeê, zei men, als met den doop, die ook in eene kettersche kerk nog wettig wezen kan. Augustinus: „Het komt er weinig op aan of het water door een steenen of door een zilveren buis geleid wordt".

Voor de andere gevallen, waar n.l. dienaren des Woords niet uit Rome hunne roeping meêbrachten, maar zelf de hand aan het werk sloegen, beriep men zich op het ambt der geloovigen; in verband daarmeê, dat er van de regeerders der kerk geenerlei Reformatie te verwachten was. Zoolang de dienst des woords in eene kerk zuiver is of hoop op Reformatie geeft moet deze gehouden worden om nieuwe dienaren te roepen en te ordenen, en het is in gewone omstandigheden niet geoorloofd buiten het leerende Presbyteraat om, dienaren des Woords te maken.

Maar in buitengewone omstandigheden is het anders. Dienst des Woords moet er zijn, dat is eene necessitas salutis, iets dat tot zaligheid noodig is, maar dat reeds dienende Presbyters zullen deelnemen aan de roeping is eene necessitas ordinis, eene noodzakelijkheid van regeling". De eerste gaat voor de tweede.

Van de roeping moet wel onderscheiden worden de ordening. Wanneer een dienaar des Woords geordend wordt moet hij vooraf geroepen zijn en hem wordt de vraag voorgelegd of hij gelooft van Gods gemeente en mitsdien van God-zelf te zijn geroepen. De ordening verschijnt dus als de bekrachtiging en publieke bekendmaking van de roeping. Bij de ordening ~~in~~ de Apostolische kerk was de oplegging der handen in gebruik (ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν, I Tim. 4:14). Oplegging der handen was eene oude ceremonie. De Heere zelf leide soms om te genezen en te zegenen de handen op, de Apostelen deden het ook om te wijden tot een zekere taak in dienst der kerk. Nadat de gemeente de diakenen gekozen heeft worden ze voor de Apostelen gesteld en deze leggen hun de handen op. Hand. 6:6. Ananias legt Paulus de handen op 9:17; de Profeten en Leeraars te Antiochie leggen Paulus en Barnabas de handen op waar deze gezonden worden op hunne eerste zendingreize 13:3. In dit geval gelijk ook bij de ordening der diakenen ging bidden vooraf of vasten en bidden. De handen oplegging werd ook gebruikt om den H. Geest mee te deelen. 8:17 en 19:6.

Aan Timotheus hadden de Presbyters de handen opgelegd I Tim. 4:14. Blijkbaar was dus de N.T. handenoplegging tweeërlei n.l. eene buitengewone en eene gewone. Door de eerste werd iets bijzonders meegedeeld, de laatste was een plechtige en publieke afzondering tot een kerkelijk ambt. Rome verliest dit onderscheid uit het oog en bekleedt de oplegging der handen met een sacramenteel karakter. Ook bij ons is de oplegging der handen in gebruik bij de ordening van Herders, zendeling-leeraars. Meer dan symbolische beteekenis kan er niet aan toegekend worden. Zij behoort tot de niet-wezenlijke stukken van de inleiding in het ambt. Daarom is ook de vraag van ondergeschikt belang, wien het geoorloofd is aan deze oplegging der handen deel te nemen. In het N.T. nam er geheel het Presbyterium aan deel. Maar in den eersten tijd waren, zooals wij gezien hebben, de ambten van regeerend en leerend Presbyter niet scherp gescheiden. Daarom kan men zonder meer niet besluiten: Alle ouderlingen kunnen volgens de Schrift aan de handoplegging deelnemen.

Nu eenmaal de Presbyters in tweeën zijn uiteengegaan schijnt het alleszins betamelijk dat de handoplegging geschiede door dezulken die in hetzelfde werk dienen als waarin de te ordenen dienaar zal bezig zijn. Dus dienaren des Woords leggen de handen op bij de ordening van een dienaar des Woords. Aan ouderlingen worden de handen niet

opgelegd, ofschoon het volgens Hand. 6 zelfs bij de diakenen gebeurde n.l. door de apostelen. Volgens Hodge is het in de Presbyt. kerk aan regeerende ouderlingen niet geoorloofd bij de ordening van een leeraar deel te hebben aan de oplegging der handen. (Church Polity p. 288 seqq.)

Tot dusver is nog alleen gesproken over de regeering en de ambten der afzonderlijke kerk, die op eene enkele plaats gevestigd is. De Bijbel bevat geen uitgewerkt kerkrecht over de verhouding der plaatselijke gemeenten onderling. Boven is gezegd dat de eenheid der zichtbare kerk belichaamd was in het Apostolaat. Maar dit is niet zoo te verstaan alsof de apostelen een collegie hadden gevormd dat door zijne voltalligheid of ook door eene meerderheid over de kerken heerschen kon. Ieder apostel had de Apostolische macht persoonlijk, ook afgedacht van de anderen. Paulus tot apostel geroepen, gaat niet raadplegen met vleesch en bloed d.w.z. met de anderen apostelen, maar voelt zich onafhankelijk direkt door God geroepen. Maar toch blijft het waar dat, wie zich tegen de apostelen, of tegen een apostel verzette, zich van de kerk uitsloot. Maar ook afgedacht daarvan zijn er bewijzen genoeg dat het N.T. ons geene independentistische kerken schildert. Er was een levendig verkeer tusschen de verschillende gemeenten. Er was eene zekere eenheid die als verplichtend gevoeld werd zelfs in uitwen-

dige dingen. De Christenen te Jeruzalem voel-
den zich solidair met die te Antiochie en om-
gekeerd. Vooral tusschen de Joodsch-Christelij-
ke gemeenten moet die band gevoeld zijn. Zij
zagen allen op naar Jeruzalem in Palestina.
Paulus kende een nog hooger Jeruzalem het Jeru-
zalem dat boven is, zijnde aller moeder. Gal. 4:21.22.
Ook tusschen de gemeenten uit de Heidenen en die
uit de Joden werd echter de gemeenschap onder-
houden door collecten en anderszins. In zijne ge-
meenten heeft Paulus er steeds nadruk op ge-
legd, dat zij niet alleen mogen staan en niet wille-
keurig mogen handelen, I Cor. 11:16, "Doch indien
iemand schijnt twistgierig te zijn, wij hebben zul-
ke gewoonte niet, noch de gemeenten Gods. En 14:36
vraagt hij zeer scherp: "Is het woord Gods van u
uitgegaan? Of is het tot u alleen gekomen?" d.w.z.
Gij moet u aan de dingen houden die algemeen in
gebruik zijn bij alle Christenen. Uit Hand. 15
blijkt dat zaken van algemeen belang gemeen-
schappelijk mogen en moeten beraadslaagd worden.
Tegenwoordig waren de Apostelen, Ouderlingen
en gemeente van Jeruzalem, Paulus Barnabas,
en eenige anderen van Antiochie. Uit vs. 6 mag
niet worden afgeleid dat het eene afzonderlijke
vergadering van de apostelen en Ouderlingen was,
de kerk was tegenwoordig, gelijk uit vss. 12, 22 en 25
voldoende blijkt. Zij kiest mede de afgevaardigden,

die de besluiten zullen overbrengen. In beginsel hebben wij in Hand. 15 het voorbeeld van eene Classicale of Synodale vergadering, maar in bi-zonderen vorm. Het deelnemen van de gemeente aan de stemming laat zich op den tegenwoordigen tijd niet overbrengen. Ook waren daar on-feilbare apostelen tegenwoordig, die er nu niet meer zijn. Men merke echter op dat het besluit niet slechts eene raadgeving is, maar rechtsgeldigheid heeft. De Heidenchristenen moeten er zich naar richten. - Dit tegen het stelsel der Independenten Vgl. vs. 29.

Het regeeringdes kerken onderling berust op de autonomie der gemeente - d. w. z. elke afzonderlijke kerk is eene volledige kerk, die alles kan doen wat tot het wezen der kerk behoort, indien de nood het vereischt. En wanneer de kerken samenkomen zijn zulke samenkomsten geene hoogere maar meerdere vergaderingen. De kerken komen als ge-lijk gerechtigd samen. Dit beginsel brengt ook mede, dat de rechten en bevoegdheden der meerdere verga-deringen niet onbepaald zijn. Zij kunnen niet met ter zijde stelling van de kerkeraden over de enkele gemeenten of leden gaan heerschen. Wan-neer de Classis en Synode zoo maar de dingen zou willen gaan regelen, die tot het inwendig bestuur van elke gemeente behooren, zou de kerkeraad dat zich niet mogen laten welgevallen. Wanneer de afzonderlijke kerken met elkaar

correspondentie aangaan en in verbinding treden, worden de wederzijdsche rechten omschreven. Daartoe dient de kerkorde. Deze toch zegt niet slechts, waaraan de kerken zich te houden hebben krachtens hunne verbintenis onderling, maar waarborgt ook de rechten der gemeente, die door de kerken gezamenlijk niet mogen worden aangetast. Het idee alsof eene classis of synode alles aan eene gemeente zou kunnen opleggen is geheel on-Gereformeerd en van Roomsche afkomst. Maar de zaak heeft ook eene keerzij. Wanneer de kerkorde een soort constitutie is, die de vrijheden en voorrechten der gemeenten waarborgt, zoo is zij aan de andere zijde niet minder een geldige norm tot welker onderhouding men zich plechtig verbonden heeft. De dingen die daarin voorkomen, en die niet aan het goedvinden der enkelen zijn overgelaten zijn dingen waarbij allen belang hebben. Het organisme der kerk zit zoo in elkaar dat het eene lid deelt in het lot van het andere. De Staten der Unie hebben hunne staatsvrijheden en rechten, maar uit deze staats-autonomie mag nimmer afgeleid worden dat nu ook de constitutie der Vereenigde Staten niet behoeft gehoorzaamd te worden. Er is autonomie in beginsel, maar niet autonomie, die zich in omvang tot ieder punt uitstrekt. Indien de staat New York op eigen hand geld ging maken, en er een eigen

muntvoet op ging nahouden, zou spoedig blijken dat de Centrale macht moest ingrijpen. Daardoor zoude het financieele stelsel der andere staten in gevaar gebracht worden. Mutatis mutandis is het ook zoo in de kerken Gods. Autonomie en stipt-naleven van de onderlinge verbintenissen sluiten elkaar niet uit, maar gaan samen.

Het object van de beraadslagingen der meerdere vergaderingen (Classis, Synode) is:

a/. Hetgeen alle kerken gemeenschappelijk aangaat. Dit wordt volstrekt aan de meerdere vergaderingen overgelaten, overmits de mindere het uiteraard niet in behandeling kunnen nemen.

b/. Hetgeen aan de enkele kerken bijzonder eigen is. Dit kan natuurlijk alleen in __bepaalde__ gevallen door de gezamenlijke kerken ter hand worden genomen n.l.

1/. In geval van ongenoegzaamheid, wanneer de plaatselijke kerk niet in staat is hare zaken zelf af te doen;

2/. In geval van ongeregeld en onwettig beheer als wanneer een zonde die in aantocht is, door allen die zich verbonden hebben moet worden tegengegaan;

3/. In geval van beroep, wanneer eene of andere partij meent door de mindere vergadering te zijn verongelijkt. Voetius Voetius ═ Cap. I 4.

Dogmatiek.

De Genademiddelen.

Woord en Sacramenten.

1. In hoevelerlei zin kan men van genade spreken?

In drieërlei zin:

a/. Als eigenschap Gods. Dan is genade in wijderen zin onverdiende gunst en in meer bepaalden zin zulke gunst tegenover zondaren. Deze genade heeft geen middel, waardoor zij wordt bewogen of tot stand gebracht. Zij kiest en schept zelf hare middelen. Geheel het verlossingsplan, de Middelaar niet uitgesloten is vrucht dezer genade.

b/. Als objectieve gave in Christus. In Hem als den verhoogden Middelaar ligt de grondslag van alle gunstbetoon, dat den zondaar te beurt valt! Uit Zijne volheid hebben wij allen ontvangen genade voor genade. De middelen waardoor deze genade werd verworven en tot stand gebracht liggen in de voldoening des Heilands.

c/. Als subjectieve werking in ons. Alles wat in ons of aan ons geschiedt als uitwerking van de eigenschap in God en de gave der genade in Christus heet genade in specifieken zin. En op deze derde genade ziet het wanneer wij van Middelen der genade spreken. Ze zijn geene instrumenten, waardoor God zijne gunst die in Christus rust, aan ons wil ter kennis brengen

en toepassen. Het zijn Middelen, die met de mededeeling der genade in verband staan. Genade wordt hierbij in den wijdsten zin genomen, zoodat het niet tot de machtdadige of achtervolgende of wederbarende genade beperkt is, maar alles insluit wat er subjectief aan en onder ons bewustzijn gebeurt.

2. Wat volgt hieruit, wanneer wij in den term "genademiddelen" het woord "genade" aldus verstaan?
Eene zekere onbepaaldheid die het ons bij den eersten oogslag moeielijk maakt het begrip der genademiddelen scherp te begrenzen. Alles wat God als een middel gebruikt om mij eenige onverdiende gunst te bewijzen, en waardoor Hij ten goede op mij inwerkt, wordt dan een middel der genade. Er is gemeene genade en bijzondere genade. Maar ook wat tot bevordering en schenking der eerste dient, moet als genademiddel gelden. Wat in de sphere van Gods voorzienigheid voorvalt kan er niet buitengesloten worden. Door bijzondere levensomstandigheden kan God op mij inwerken en het is genade van Hem wanneer Hij zulks doet. Men zal echter gevoelen, dat wij den term niet in deze onbepaaldheid kunnen laten hangen. Het begrip zou alzoo meer zou voor ons zijne Theologische beteekenis verliezen.

3. Op welke wijze kan men in deze algemeenheid eenige beperking brengen?
1. Door er op te wijzen dat vele van deze dingen die men

in den ruimsten zin genademiddelen zou willen noemen, dit niet zijn op zelfstandige wijze uit kracht van hun eigen inhoud maar alleen door het verband waarin ze gebracht worden met andere instrumentaliteiten, die de eigenlijke genademiddelen zijn. Eene of andere ervaring, die ik in mijn leven opdoe kan wel door God gebruikt worden om het leven der genade in mij te versterken, maar ze zou dit niet kunnen op zich zelf. Ze doet het alleen doordien zij mij op nieuw met het Woord Gods in contact brengt en eene nieuwe toepassing daarvan op mij ten gevolge heeft. Het is daarom geen genademiddel in den eigenlijken zin.

2). Door te zeggen dat niet iedere verbinding met de voorbereidende genade of met de gemeene genade iets tot een genademiddel maakt, maar alleen de bepaalde verbinding met de wederbarende, [illegible], rechtvaardigende, heiligende genade Gods. Korter gezegd: die verbinding met het begin en den voortgang van de te zaligen genade. Indien iets daarmede niet op eene of andere manier in verbinding staat, zou men het geen genademiddel heeten.

3). Door te zeggen dat iets niet alleen toevallig in eene enkele maal in verband gebracht worden moet met de genadewerking Gods, maar het gewone voortdurende middel moet zijn dat haar begeleidt. Genademiddelen zijn *bestendig*, niet exceptioneel.

Wanneer wij deze drie voorwaarden saamnemen, zoo

blijkt dat zij alleen op het woord Gods en de Sacramenten van toepassing zijn. Dit zijn de eenige genademiddelen in eigenen zin.

4. Is het begrip van „genademiddelen" (media gratiae) aldus opgevat bij allen in gelijken zin? Neen er wordt verschillende waarde aan toegeschreven. Er zijn er die alle gebondenheid der genade loochenen, die haar vergelijken met het blazen van den wind, waarin de mensch wet noch regel ontdekken kan. De genade is dan aan niets gebonden, aan Kerk noch ambt, aan woord noch Sacrament. Zij komt en zij gaat al naardat het God belieft. (Mystici) Anderen gaan minder ver, maar willen toch geen organisch verband tusschen de inwendige genade en de uitwendige middelen erkennen. De eerste werkt volgens hen wel niet teugelloos en willekeurig, maar toch geheel onder haar eigen geheimzinnige wet, als een leven dat in zichzelven krachtig om zich grijpt en zich vermeert. (Ethischen). Weer anderen willen de genade geheel aan de middelen binden en dat wel op verschillende manier. Men kan ze vooreerst naar de natuurlijke beteekenis der middelen vereenzelvigen. Het Woord Gods werkt dan b.v. door zijn redelijken, zedelijken inhoud, overredend en vermanend. (Rationalisten) Men kan ze ook op bovennatuurlijke wijze in de uitwendige middelen laten invloeien,

zoodat deze eigenlijk ophouden natuurlijke middelen te zijn, maar in iets hoogers veranderen zoodat b.v. in het Sacrament des Avondmaals brood en wijn, vleesch en bloed worden, of het water des doops ex opere operato, door het "gewijde water" de zonde wegwascht. (Roomschen). Men kan eindelijk de genade op geheimzinnige manier geheel aan deze middelen binden, zoodat zij wel van deze onderscheiden blijft, maar toch nergens gescheiden daarvan verschijnt. (Lutherschen). Met geen dezer opvattingen mag de Gereformeerde leer van de genademiddelen worden verward.

5. Waar ligt het verschil tusschen ons en de Mystici?
Daarin dat wij geene genadewerking Gods aannemen, dan in den kring waar het woord Gods uit de schrift aanwezig is. God werkt vrijmachtig maar niet ordeloos en willekeurig. In het algemeen heeft Hij de genadewerking door de genademiddelen omschreven.

6. Waar het verschil tusschen ons en de Ethischen?
Daarin dat de orde en regelmaat, die God in de werking der genade volgt niet eene mystieke innerlijke is, haar door een levensproces voorgeschreven, maar eene objectieve, uitwendige, bepaald door de bediening van Gods verbond naar de schrift.

7. Waar het verschil tusschen de Rationalisten en ons?

Daarin dat de genade volgens ons wel de middelen gebruikt en er zich van bedient, maar niet de middelen identisch is. Wanneer onder de prediking van Gods Woord zondaren worden wedergeboren, zoo is het nog iets anders dan de zedelijke overtuigingsmacht van het woord, wat de verandering van dood tot leven in hen veroorzaakt. Genadewerking als daad Gods en genademiddel zijn dingen, die elkaar organisch begeleiden maar toch geenszins samenvallen.

8. Wat is het verschil tusschen Rome en ons op dit punt?

1/. Wanneer wij zeggen dat de middelen der genade door God verordend zijn om ons met Christus op objectieve wijze in verbinding te brengen, en dus objectief de genade uit Hem ons te doen toevloeien, zoo blijkt onmiddelijk van hoe groot belang het is niet achter die genademiddelen iets anders te stellen dat nog tusschen ons en Christus inkomt. Dat nu doet Rome. Achter de genademiddelen tusschen deze en Christus staat de Roomsche kerk. Vandaar dat zij steeds spreekt van „de genademiddelen der heilige kerk". Aan de kerk is de genade in bewaring gegeven, zij beschikt daarom ook over de middelen der genade.

2/. Uit dit eerste verschil vloeit een tweede voort. Men ziet lichtelijk in dat het woord Gods zich niet goed voor het Roomsche begrip van genademiddel leent.

Genademiddel zooals Rome het opvat moet eigenlijk een ding een werk eene handeling zijn, niet eene gedachte, een woord dat gedachten Gods tot onze zielen brengt. Alleen de sacramenten passen eigenlijk in dit stelsel. Zij zijn genademiddelen gelijk Rome ze verlangt. Het woord heeft altijd iets algemeens iets onambtelijks, iets bovenwettelijks, waarmee Rome geen weg weet. Gevolg daarvan is dat het bij Rome op den achtergrond moet treden. Het woord is bij Rome niet half zooveel in eere als bij de kerk der Reformatie. Is de laatste de kerk van het woord, Rome is de kerk van het Sacrament. Niet alsof Rome in theorie de waarde en beteekenis van het woord zou loochenen, maar in de praktijk komt het daarop neêr. De Godsdienst van een Roomsche graviteert steeds naar het Sacrament.

3, Ook dit is niet alles. Het woord dus op den achtergrond gedrongen kan niet blijven wat het is, en voor Rome zou moeten wezen. Het wordt veruitwendigd. Heel Evangelie wordt in eene wet omgezet. Het geloof wordt, zooals vroeger is gezien van zaligmakend geloof historisch geloof. En woord en geloof beide brengen niet meer de eigenlijke genade mee, zij behooren tot het voorbereidende stadium. De genade in specifieken zin begint eerst dan wanneer de mensch het eerste Sacrament uit de handen der kerk ontvangt. Al is er vroeger ook nog zooveel aan hem gebeurd, genade ontvangen vóór en buiten het Sacrament kan hij

niet, hij is een onbegenadigde gebleven. Bij ons gaat het juist omgekeerd toe. Het woord is begin, midden en einde. Wij kunnen ons wel een woord als genademiddel zonder sacrament denken als nood is, maar onmogelijk een sacrament als genade-middel zonder woord. De sacramenten hangen aan de schrift en de waarheid der schrift spreekt er in en er door.

9. Wat is het verschil tusschen de Lutherschen en ons? Luther stond eerst waar Calvijn stond. Later in reactie tegen eene fanatieke richting ging hij eene schrede naar Rome terug en leerde iets dergelijks van het woord als Rome van de sacramenten leert. De H. Geest is in de schriftuur geïncarneerd, vleesch geworden aan het woord. De kracht des H. Geestes zetelt, sinds de schrift in 't aanzijn getreden is, nog slechts in de schrift. Ook wanneer dat woord der schriftuur niet gesproken, niet gepredikt, niet gelezen wordt, zit er die kracht des Geestes in. Gelijk de kracht van voortplanting in een zaad is, de kracht des gezichts in het oog, zoo is de kracht ter bekeering in het woord. In den strijd met Rathmann (1612-1628), die tegen deze voorstellingen opkwam, werd het Luthersche gevoelen in alle scherpte ontwikkeld. Rathmann zeide dat het eene oneer voor Christus en den H. Geest inhield zoo iets tusschen Hem en den mensch in te schuiven. Het laat zich niet loochenen dat hij hierin gelijk had. De theologen van de andere

zij toch gingen zoover dat zij beweerden: het woord Gods is „een stuk van God" (evenals een kei uit klei), „eene uitvloeiing van God". Wij hebben het hier te doen met eene vergoddelijking van de schrift. Eene mededeeling van Goddelijke eigenschappen aan de schrift als 't ware. Men begon te vragen of de schrift nog wel een schepsel kon genoemd worden.

Het hangt met deze groote beteekenis door de Lutherschen aan het woord als woord toegekend, saam, dat zij er een afzonderlijken Locus in hunne dogmatiek op nahielden voor „Het woord Gods", d.w.z. niet slechts aan het begin, waar het woord Gods als kenbron in de Theologie ter sprake moet komen, maar onmiddellijk voor de leer der Sacramenten. De Gereformeerden spraken natuurlijk ook over het woord Gods aan het begin, maar hadden doorgaans geene aparte behandeling van het woord voor zoover het genade middel is. Van de leer der kerk gingen zij gewoonlijk doorgaans tot de leer der Sacramenten over. Dit was eenigszins eene leemte. Men mag echter niet over het hoofd zien, dat de twee deelen waaruit Gods woord bestaat, wet en Evangelie, ook elders meestentijds ter sprake komen. De wet toch is de eisch in het verbond der werken, en het Evangelie vindt zijne plaats in het verbond der genade. Het scheen daarom minder noodig aan de eenheid van deze twee als woord Gods eene bijzondere bespreking te wijden. De Luthersche dogmatiek was niet verbonden,

theologie gelijk de Gereformeerd. Vandaar het onderscheid. Vgl. Heidelb. Catech. Vr. 65. „Van den H. Geest die het geloof in onze harten werkt door de verkondiging des H. Evangeliums en sterkt datzelve door het gebruik der Sacramenten". Vgl. ook Confessie art. 33.

10. Wat is het eigenaardige van de Gereformeerde leer der Genademiddelen?

1). De krachtdadige genade werkt slechts daar waar de middelen der genade aanwezig zijn.

2). Zij werkt op één punt althans n.l. in de wedergeboorte rechtstreeks zonder dat er eenig middel gebruikt wordt.

3). Ook wanneer zij middelijk werkt gaat zij niet geheel in de middelen op, maar begeleidt die en maakt de ziel daarvoor ontvankelijk, zoodat er eene samenwerking van twee factoren is die elk hunne afzonderlijke werking doen, en bij elkaar behooren.

4). Het woord Gods is van het Sacrament nimmer af te scheiden, niet alleen wijl het Sacrament een in beeld gebracht en voor het oog bestemd woord is maar ook wijl een gesproken woord het sacrament steeds begeleidt.

5). Alle kennis die den begenadigde ten deel valt is uit het Woord Gods genomen. Er is wel onmiddellijke genade werking maar geen onmiddellijke mededeeling van kennis.

11. In hoeveelerlei zin kan de term „Woord Gods" verstaan worden?

1/. Woord Gods kan beteekenen den Logos, het persoonlijke woord. Joh. 1:1.

2/. Woord Gods kan zijn ieder machtwoord door God gesproken. Zoo sprak God een woord bij de schepping en zoo heeft Hij later herhaalde malen gesproken. Het woord Gods is dus iets anders dan de H. Schrift. Van zulke machtwoorden wordt ons in de H. Schrift melding gemaakt, maar niet alle zijn ze ons opgeteekend. Sommigen willen dat in dezen zin van het woord Gods sprake is wanneer daaraan de wedergeboorte wordt toegeschreven b.v. Jac. 1:18. Zij zeggen: Daarmee wordt niet het woord der schriftuur bedoeld, maar het machtwoord Gods dat uit zijnen mond uitgaat en dat herscheppend werkt. Vgl. echter wat bij de leer der Wedergeboorte aangaande deze teksten opgemerkt is.

3/. Woord Gods kan men alle openbaringen noemen die God aan de menschen gegeven heeft en waarin Hij zijnen raad mededeelt. Deze Openbaringen zijn vervat in de schrift en voor zoover dit het geval is kan men wel zeggen: Gods woord is in de schrift. Maar dit mag nimmer tot ontkenning leiden van de andere stelling, dat

4/. Geheel de Schrift Gods Woord is. Men moet zich klaar en helder rekenschap geven van den grond waarop de schrift zoo heet. Zij wordt in haar geheel zoo genoemd om twee redenen:

a/. Omdat zij door God geïnspireerd is. Het maakt geen onderscheid wat er in meegedeeld wordt, of het woorden

van menschen, van Engelen, van den Satan of van God zelven zijn, toch elk van die woorden staat God zelf in, alsof het zijn eigen verhaal aan ons was. Wordt de Booze sprekende ingevoerd dan zijn het zeker zijne woorden die den inhoud der rede vormen, maar het is God die ons deze woorden als door Satan gesproken verhaalt. Het verhaal is Gods woord tot ons.

b). Omdat de verschillende deelen van deze geïnspireerde Schrift zoo door God zijn besteld en ingericht dat het geheel hoe veelsoortig en onderscheiden het ook moge zijn, eene spraak van God tot ons vormt. Het eene voegt zoo met het andere samen dat het geheel wordt: alles wat God ons voor den Geest voeren wil om zijnen vollen raad tot zaligheid ons te doen verstaan. Het verhaal van den val vormt dus een integreerend deel van het woord Gods, niet slechts wijl het een geïnspireerd verhaal is, voor welks waarachtigheid woord voor woord God instaat, maar ook wijl het een deel uitmaakt van hetgeen God tot onze kennis brengen wil in verband met Wet en Evangelie.

12. In welken zin is Gods Woord een genademiddel?
In den zin waarin wij het gebruiken van geheele schrift. Het wordt dan doorgaans onderscheiden in twee stukken, n.l. Wet en Evangelie.

13. Op hoedanigerlei wijze wordt de wet in het woord Gods vooral als genademiddel gebruikt?

Men spreekt gewoonlijk van een drieledig gebruik der wet:

1/. Een usus politicus en civilis, een burgerlijk gebruik. De wet dient om het overvloedig doorbreken van de zonde te voorkomen. Zij is een toom voor de zonde, een hulpmiddel voor de bevordering der burgerlijke gerechtigheid.

2/. Een usus elenchticus sive paedagogicus, een overtuigend gebruik, waardoor zij als een tuchtmeester dient, die mensch van zonde en ellende overtuigt, opdat hij tot Christus ga, die de wet volbracht heeft.

3/. Een usus didacticus normativus, een onderwijzend, normatief gebruik, voor den geloovige. De wet wordt hem tot een levensregel, waarnaar hij uit ware dankbaarheid zijn leven moet inrichten. Dit is de zoogenaamde tertius usus legis, het derde gebruik der wet, waarover in de Luthersche kerk den strijd ontstond tusschen Agricola en zijne tegenstanders.

De Gereformeerde dogmatici laten vooral op dit derde gebruik der wet nadruk vallen. De wet wordt niet zoo opzettelijk als boetvaardigheid-verwekster behandeld als bij de Lutherschen geschiedt. In het deel der dankbaarheid behandelt onze Catechismus de wet, en zoo doen ook vele dogmatici, die den Decaloog behandelen onder de Heiligmaking. Slechts in het tweede en derde gebruik kan de wet beschouwd worden als een genademiddel. In het eerste gebruik toch begeleidt zij slechts de gemeene en niet de particuliere genade.

14. Hoedanig is het verband tusschen wet en Evangelie?

Wij hebben vroeger gezien dat er eene scherpe scheiding ja eene tegenstelling gemaakt wordt in de schrift, vooral door Paulus tusschen de wet en de beloftenis. Daarvan uitgaande zeggen vele Godgeleerden: alles wat in de schrift van eischen en geboden voorkomt behoort tot de wet, alles wat van onvoorwaardelijke beloften voorkomt behoort tot het Evangelie. Indien er dus sprake is van: Gelooft en bekeert u enz. zoo zou dat wijl het in den vorm van een eisch komt tot de wet moeten gerekend worden. Gevolg daarvan zou zijn dat veel, hetwelk wij gewoonlijk tot het Evangelie rekenen daar moest afgetrokken worden. Deze quaestie hangt samen met eene andere n.l. die of het genadeverbond voorwaardelijk is of onvoorwaardelijk. Door de dwaling der Remonstranten, die van het Evangelie eene tweede wet hadden gemaakt en van het geloof eene tweede wetsonderhouding (Evangelische gehoorzaamheid) was velen der Ouden een schrik in het bloed gevaren tegen den term „voorwaardelijk verbond". Witsius zegt: „Als God het formulier van het Genadeverbond voorstelt, zoo zijn de woorden die tot die zaak behooren louter beloften — — (Jer. 31 en 32). Waarom ook onze Leeraren, die na de scherpzinnige grepen der Socinianen en Remonstranten zeer voorzichtig hebben leeren spreken met recht ter nederstellen; dat het Evangelie eigenlijk genomen zijnde uit louter beloften van genade en van

heerlijkheid bestaat." En op eene andere plaats: "Het Genadeverbond of het Evangelie stiptelijk al zoo genoemd — schrijft eigenlijk niets voor als een plicht, eischt niets, beveelt niets, zelfs dat niet: Gelooft, vertrouwt, Hoopt op den Heere en wat van dergelijke plichten meer is. Maar het verhaalt, boodschapt en beteekent ons wat God in Christus belooft, wat Hij aan wil en doen zal." Alle voorschrijving van plicht behoort tot de wet gelijkerwijs na anderen zeer wel ingescherpt heeft de Eerwaardige Voetius. En dat is deeszins vast te houden, indien wij met alle de Gereformeerden standvastig willen verdedigen de volmaaktheid van de wet begrijpende binnen haren omtrek alle deugden, alle plichten van heiligheid.

Aldus de eene partij. Daar stonden nu anderen tegenover, die er op wezen eensdeels dat de wet hare beloften had, dat het Evangelie zijne eischen stelt en dat het geheel onmogelijk was die scherpe scheiding door te voeren.

Practisch komt de vraag dunkt ons hierop neer: Wanneer iemand in 't genadeverbond wordt ingeleid door persoonlijke toestemming van de verbondsverhouding, die er tusschen God en den geloovige bestaat, is hij dan geheel passief of beseft hij metterdaad ook, dat aanvaarden van dit verbond eene verplichting is die op hem rust een eisch die hem billijk ge-

steld kan worden. Indien het eerste moet gezegd worden, zoo zal de scheiding door te trekken zijn; in het Evangelie vloeit dan niets van wet in, het is louter van beloften niet van eischen vergezeld. Is daarentegen het laatste waar, zoo zal de scheiding niet doorgetrokken kunnen worden, overmits er eene belofte tot ons komt, die tegelijk als verplichting op ons klemmen gaat, en onmiddellijk den vorm aanneemt van een gebod.

Het antwoord zal als volgt moeten luiden:

1/. Wet kan in meer dan één zin genomen worden. Het kan eene natuurlijke verplichting aanduiden die tegenover God op ons rust en altijd op ons rusten moet. Het kan eene bijzondere door verdrag bepaalde verplichting aanduiden, waaraan zekere gevolgen zijn verbonden wanneer zij nagekomen of overtreden wordt. Het laatste b.v. was het geval met de wet van het verbond der werken. Nu wordt de tegenstelling tusschen wet en Evangelie in de schrift zoo bedoeld dat de wet als voorwaarde van het werkverbond en het Evangelie elkaar uitsluiten. Indien dus in de schrift de wet als zoodanig voorkomt, zoo is dat geen Evangelie. Toen Christus sprak: „Gij weet de geboden enz." sprak Hij niet als Prediker des Evangelies maar als verklaarder der wet. Evenzoo Mozes toen hij sprak: „Wat mensch dezelve doet zal door dezelve leven".

2/. Anders wordt de zaak wanneer wij wet opvatten

als de natuurlijke verplichting die de mensch als schepsel tegenover God heeft. Het is geheel onmogelijk den mensch in een toestand te denken, waarin hij echex „uitwettig" zou zijn. Dat ware Antinomianisme. Dat is niet zoo na zijne bekeering en in zijne heiligmaking. Het is ook niet zoo bij zijn aanvaarden van het verbond der genade. Heel Gods legt op geheel het leven des menschen en op elke daad daarvan beslag. Zij legt ook beslag op de verhouding, waarin zich de mensch tegenover het Evangelie plaatst. De natuurlijke verhouding van den mensch tot . . . . God brengt mee, dat wanneer de Heere met een verbond der genade tot hem komt, hij verplicht is zulks aan te nemen. Wil men dat nu met den naam van wet stempelen en beweeren dat er dan wet in het Evangelie is, zoo zal men zich dat moeten laten welgevallen, mits men maar duidelijk te verstaan geve, hoe hier van geen wet als instrument in een werkverbond sprake is. De wet kan het genadeverbond niet uit zichzelf voortbrengen, want zij weet van geen genade. Naar den inhoud is het genadeverbond niet in de wet. Maar formeel legt de wet beslag op het genadeverbond. d.w.z. nadat het genadeverbond uit Gods vrije beschikking tot ons gekomen is valt het onder de algemeene termen waarmee de wet ons leven normeert. De Godgeleerden noemen dat het dienen van de wet in het genadeverbond. Een term die niet ver-

werd moet worden met den dienst die dezelfde wet heeft ten opzichte van het genadeverbond voorzoover zij een tuchtmeester is tot Christus. Vgl. voor geheel deze quaestie Witsius III, I, 2 seq.

Wanneer iemand nu aan den eisch Gods voldoet om te gelooven, zich te bekeeren enz. zoo is daar-mee niet eene voorwaarde vervuld waarop hij de verbondsgoederen eischen kan, maar eenvoudig is de weg betreden waarlangs de toegang tot de verbonds-goederen ontsloten wordt.

15. Mag men het onderscheid tusschen Wet en Evangelie met dat van Oud en Nieuw Testament verwisselen? Neen want het Evangelie is zoo goed in het Oude als in het Nieuwe en de wet zoo goed in het Nieuwe als in het Oude. Men denke slechts aan de Bergrede, waar de eischen der wet hoog worden gehouden en toch de troost des Evangelies [illegible]. En het Evangelie gaat als een stroom door geheel het O.T. heen.

16. Wat staat er naast het woord als Genademiddel? De Sacramenten. Hier doet zich nu de vraag voor ons op: Waarom naast het woord de sacramenten staan. Dit kan niet toevallig zijn. Maar terwijl allen dit toe-stemmen en naar een grond zoeken, vallen de verklaringen van het feit zeer verschillend uit:

1). De Roomschen zeggen natuurlijk dat het sacrament begin en einde is, en geene verklaring behoeft. Het is

gewoon, onmisbaar instrument van eene kerk, die Middelares is der genade en de schatten des heils in haar bezit heeft. Het is hier veel meer noodig te vragen: Waarom naast het Sacrament nog een Woord dan ongekend!

2/. Er zijn er die zeggen, omdat in het Sacrament eene bijzondere, specifieke genade ons wordt toegedeeld die van de door middel des Woords gewerkte genade onderscheiden is. Voor twee soorten van genade dus ook twee genademiddelen. Sedert Gerhard spraken de Lutherschen van de materia coelestis „de hemelsche materie" bij het avondmaal.

3/. Ongeveer op hetzelfde komt eene onderscheiding neêr die door de Nieuw-Lutherschen gemaakt wordt. In de Sacramenten zeggen zij werkt God door physische middelen direkt op de natuur des menschen, op zijn zoogenaamd psychophysisch wezen (wat dat dan ook zijn mag), zonder bemiddeling van zijn verstand en wil. De Sacramenten planten ons in Christus over op deze manier. Zij zijn werk-vormende instrumenten. Het woord daarentegen werkt op de zelfbewuste persoonlijkheid, op het verstand, dus geleidelijk. Men ziet licht dat dit een Pantheistische opvatting is, die tegelijk naar de Roomsche voorstelling terug leidt. Het is volstrekt onwaar dat Woord en Sacrament op deze wijze zijn onderscheiden, alsof het eene zich slechts tot het onbewuste, het andere zich slechts tot het bewuste leven richten zou. Het Sacrament heeft betee-

kenis voor het bewuste leven want het is immers een teeken en een zegel, waarvan God wil dat wij den zin zijn verstaan. En omgekeerd werkt met en door het Woord ook de onzichtbare genade des H. Geestes, die ons in onze natuur omzet en vernieuwt. Maar die natuur is geene psycho-physische natuur, niet een derde boven stof en geest verheven iets. Woord en Sacrament zijn beide voor onze geestelijke natuur bestemd, 't zijn geestelijke dingen, en als zoodanig hebben zij niet slechts betrekking op de genade der vernieuwing (wedergeboorte enz.), maar ook op de genade der vergeving (rechtvaardiging enz.).

4/. Anderen zeggen deze: Het woord verdeelt de genade in eene veelheid van gedachten en zinsneden, en hoe rijk en volledig zij tot ons komen hangt bij de bediening des Woords zoowel af van de gave des dienaars. Vervolgens: het woord gaat uit tot al de hoorders des woords zonder onderscheid, het ontbreekt daarbij aan persoonlijke toepassing, of er is eene persoonlijke toepassing, die niet voor allen past. Daartegenover staat nu het Sacrament, dat a/. de genade concentreert; b/. haar bijzonder toepast. In de Sacramenten is de kern des Evangelies in een enkel teeken, of in een paar teekenen en in eene eenvoudige handeling samengetrokken. Wij hebben hier den geheelen Christus. En daaruit volgt vanzelf het tweede woord: Nu de geloovige dus met den geheelen persoonlijken Christus in verbinding

wordt gebracht, kan hij uit diens volheid nemen, wat naar tijd en gelegenheid bij zijne behoeften past.

Ook deze voorstelling is onjuist, schoon zich niet ontkennen laat, dat er eenige waarheid in is. Wat het eerste betreft, in de traditie moet de volle raad Gods worden verkondigd, en ook kan worden toegegeven dat het wezenlijke van het bijkomstige, het [illegible] van wat tot het wezen behoort wordt onderscheiden. Het is echter waar, dat dit in de sacramenten op bijzonder-treffende manier is geschied. Echter een ding vergete men niet: alleen door het woord heeft het sacrament zijn concentreerend vermogen. Wat het tweede aangaat, zoo valt niet in te zien waarom het sacrament meer specifiek zou werken dan het woord. Het is waar de sacramenten worden ons zinnelijk toegediend, terwijl het woord niet rechtstreeks tot ons zinnelijk spreekt. Maar door den H. Geest kunnen wij er toe gebracht worden het verkondigde woord persoonlijk toe te passen. En op dezelfde wijze moet de H. Geest ons drijven tot het geloovig gebruik der bondzegelen. Het eene is niet meer zinnelijk dan het andere.

5). De ware opvatting is: God heeft den mensch zoo geschapen, dat hij door twee zintuigen de kennis der dingen in hoogeren zin verkrijgt. Deze twee zijn gezicht en gehoor. De hoogste eigenschappen en ideeën die in de dingen liggen komen door deze twee vermogens tot onze kennis. Aan het gehoor beantwoordt de spraak, het woord, aan het gezicht de gestalte, het beeld. Reeds zeer vroeg is dit onderscheid gevoeld. Augustinus heeft reeds gezegd dat

het sacrament een zichtbaar woord is, als 't ware een schilderij des Woords (pictura verbi), dezelfde beteekenis niet hebbende als het woord. vgl. ook Geloofsbel. Art. 33., „zichtbare waarteekenen en zegelen", „om te beter aan onze uitwendige zinnen voor te stellen."

Terwijl nu aan de eene zijde de normale toestand des menschen dit dubbel karakter van zijn waarnemingsvermogen meebrengt, ligt er aan de andere zijde ook iets in dat met den zondigen toestand des menschen in verband staat. Sommigen zeggen: het woord is geestelijk, de sacramenten zijn zinnelijk, vandaar het onderscheid. Maar ook het woord is zinnelijk, want het moet door geluid tot ons komen, een direct spreken tot onze ziel is er niet. Het is echter waar dat het woord dichter bij de grens der geestelijke dingen staat dan het beeld. Het is minder tastbaar en zinnelijk dan het laatste. De muziek b.v. zweeft schier tusschen klank en gedachte in. Vooral in zijn zondigen toestand nu, voelt de mensch dat onderscheid. Zijne zwakheid maakt hem verlangend naar iets meer grijpbaars dan de vluchtige klank der woorden. En zoo is het te verstaan wanneer „onze grofheid en zwakheid" worden genoemd als de aanleiding voor God om de sacramenten te verordenen.

17. Gaat het aan om Woord en sacramenten naar verdienste te vergelijken of is er eene zekere ondergeschiktheid tusschen die beide?

Strikt genomen is het geene nevenschikking. In het

Sacrament zit het Woord weer in. Met het Sacrament gaat het woord gepaard. Wanneer men het Woord wegneemt blijft er van het Sacrament niets over. Wanneer men het Sacrament wegneemt valt daarom nog het woord niet weg. Wanneer wij van kinderen afzien is er geen zaligheid buiten het woord Gods om. Maar van de Sacramenten kunnen wij het zelfde niet beweren. Uit dezen blijkt hoe er eenig verschil is.

18. Geef aan in welke opzichten Woord en Sacrament overeenkomen en in welke opzichten zij van elkaar verschillen.

Zij komen overeen:

a). In den Auteur God, die de insteller van beide is.

b). In den inhoud Christus die in Woord en Sacrament beide wordt tot ons gebracht. Dit is een punt waar wel op gelet moet worden. In het woord is Christus geheel, en in het Sacrament is Christus geheel, zooals Hij I Cor. 1:30 onze wijsheid, rechtvaardigheid, heiligmaking en volkomen verlossing is. De Christus die gisteren en heden dezelfde is en tot in eeuwigheid.

c). In de wijze waarop de inhoud of het voorwerp ontvangen wordt. Dit is bij Woord en Sacrament beide geloof. Zonder geloof kan de beteekende zaak des Sacraments niet ons deel worden. Maar ook zonder geloof hebben wij geen genieting van den Christus, die in het woord wordt voorgesteld.

Zij verschillen:

a/. In hunne noodzakelijkheid. Het woord is volstrekt noodzakelijk. De sacramenten zijn niet volstrekt-noodzakelijk. Anders uitgedrukt: de noodzakelijkheid voor de laatste ligt niet aan de zijde Gods, maar aan de zijde van den mensch.

b/. In hunne bedoeling. Het woord dient om geloof te verwekken, de sacramenten dienen om het geloof te versterken.

c/. In hunne uitgebreidheid. Het woord Gods wordt gebracht en komt tot iedereen dien wij er maar mee bereiken kunnen. Het Sacrament is een zegel des verbonds en komt alleen den bondelingen toe.

19. Op hoevelerlei wijze kan men in de behandeling van de leer der Sacramenten te werk gaan?

Men kan met het algemeen begrip van Sacrament beginnen, d.w.z. afgezien van de uitwerking in doop en avondmaal op grond der schrift zoeken vast te stellen, wat een Sacrament is, en wat er tot een Sacrament behoort.

Men kan ook ongescheiden Doop en Avondmaal afzonderlijk behandelen en aan zien wat hun beide gemeenschappelijk is om dit tot het begrip van een Sacrament saam te trekken.

De eerste methode van behandeling is wel eenigszins bedenkelijk. Vooreerst spreekt de schrift nergens opzettelijk over het begrip van Sacrament in 't algemeen. Men moet dus uit enkele algemeene gegevens

opmaken wat een Sacrament in schriftuurlijken zin is. Daarbij kan men licht dwalen. Het is de historische dwaling der Roomsche kerk dat zij van een a-priori vastgesteld algemeen sacramentsbegrip uit de afzonderlijke sacramenten is gaan vervalschen. En ook voor ons bestaat er in deze richting gevaar. Wat hier gezegd wordt beschouwen we dus als iets voorloopigs dat factisch aan de leer van Doop en Avondmaal is ontleend, en dus aan deze zelf moet getoetst worden, om te zien of het metterdaad in allen deele toepasselijk is.

20. Komt het Woord Sacrament in de schrift voor?
Neen. Het is een Latijnsch woord. Sacramentum beteekende oorspronkelijk eene som gelds, die partijen, die met elkaar in een civiel geding betrokken, stortten. Wanneer twee personen b.v. over een stuk land geschil hadden, zei de een tot den andere: „Sinds gij ten onrechte aanspraak maakt op dit goed daag ik u uit met een Sacrament van 500 asses". Dit geld werd dan aan de Priester door beide partijen uitbetaald. De winner kreeg zijn geld terug, de veroordeelde moest het opgeven, en het werd dan voor een godsdienstig doel gebruikt. In den lateren tijd vroeg men niet het geld zelf, maar alleen waarborg dat het zou betaald worden. De geleerden loopen uiteen over de bedoeling, die men met dezen eisch van geldstorting had. De meesten oordeelen dat het

was om het tegenwoordig beginnen van een proces te voorkomen. Anderen zeggen dat de zaak een Godsdienstigen oorsprong had. Beide personen moesten een eed (sacramentum) zweren, dat hunne verklaringen met de waarheid overeenkwamen. Wanneer nu de eed van den verliezer onwaar bleek te zijn, was er eene verzoening voor de goden noodig. En daarvoor zal dan oorspronkelijk het gedeponeerde geld gediend hebben.

Hoe dit ook zij, sacramentum kon de zaak in zijn geheel ... beteekenen, waarbij men zich op eene of andere wijze met de goden in verband stelde. Het woord zal dan ook sacramentum geheeten worden wanneer het religieuse beteekenis had. De overgang van het Romeinsch gebruik tot het Christelijke schijnt echter in twee dingen voornamelijk gelegen te hebben:

1. In de militaire beteekenis. Het sacramentum is de krijgseed, waardoor zich de soldaat plechtig tot getrouwheid aan zijne bevelhebbers verbond. Tertullianus schrijft op dezen krijgseed zinspelend: „Wij zijn geroepen tot den krijgsdienst des levenden Gods, in ons antwoord op de woorden des sacraments (bij den doop)".
2. In de meer uitgebreide godsdienstige beteekenis. Sacramentum was de Latijnsche vertaling van het Grieksche woord Mysterium (μυστήριον), geheimenis. De Vulgata spreekt aldus van het „Sacrament der Godzaligheid" I Tim. 3:16, het „sacrament der zeven sterren" Openb. 1:20, „het sacrament van de vrouw en het beest" 17:7, in andere Latijnsche vertalingen

aan de Vulgata, waarin het nog op vele andere plaatsen voorkomt, waar in de Vulgata „mysterium" gevonden wordt (Rom. 16:25. I Cor. 13:2). Nu kon men onder sacrament wel iedere verborgenheid verstaan, maar het lag toch ook voor de hand om aan eene bepaalde soort verborgenheden te denken, die eene zekere overeenkomst hadden met heilige teekenen of handelingen. Vooreerst toch was er gelijkheid in vorm tusschen de heidensche mysterien (wassching, enz.) Vervolgens was er een soort geheim karakter in beide. Dit leidde tot een langzamerhand meer beperkt gebruik van den term. Tertullianus spreekt van het sacrament des doops en des Avondmaals, Cyprianus van „die van beide sacramenten", doelende op doop en confirmatie, anderen weer spreken van het sacrament des huwelijks (Eph. 5:32). Men ziet hoe dit losse spraakgebruik er toe bijdragen kan om Rome op een valsch dogmatisch spoor te zetten, wanneer doop en confirmatie en huwelijk allen eenmaal sacrament heeten. Toch was het niet zoo makkelijk meer het onderscheid in het bewustzijn des volks helder en zuiver te houden.

21. Is het woord te verwerpen omdat het niet schriftuurlijk is?

Neen, want het deelt dit nadeel met vele anderen, die wij volstrekt niet missen kunnen. Teekens zijn er geweest, die bezwaar tegen het gebruik hebben geopperd,

maar trots alle kritiek is het woord gebleven.

22. Wie is het eerst begonnen met eene omschrijving van het begrip Sacrament te geven?
Augustinus. Hij zei: "het sacrament is de zichtbare vorm van eene onzichtbare genade", soms ook: "het sacrament is een teeken van een heilige zaak". Beide deze omschrijvingen luiden nog te onbepaald. Hoewel Augustinus meest daarbij aan doop en avondmaal denkt, gebruikt hij het woord toch ook nog in andere beteekenissen. (Sommigen zeggen dat de eerste definitie eerst bij de scholastici voorkomt). Voor de Roomschen van den tegenwoordigen tijd passen deze omschrijvingen niet meer. In het sacrament der boete en des huwelijks b.v. ontbreekt de zichtbare zaak. Bovendien wordt niet gezegd dat de sacramenten de genade mededeelen. De Katechismus van Trente komt aan beide bezwaren tegemoet door te zeggen: "Een sacrament is eene zaak die onder de zinnen valt, en die het vermogen heeft om de genade niet alleen af te beelden maar ook te werken".

23. Hoe omschrijven de Gereformeerden in 't algemeen het begrip Sacrament?
Van Calvijn zijn twee definities: Een uitwendig symbool, waardoor de Heere de beloften zijner welwillendheid jegens ons aan onze conscientie verzegelt om de zwakheid onzes geloofs op te houden en ons,

door wij wederkeerig onze verbintenis aan Hem, zoowel in de tegenwoordigheid van Hem zelf en Zijne Engelen als voor de menschen betuigen". (Inst. IV 14. 1).

Een andere: „Een getuigenis van de goddelijke genade te onswaarts, bevestigd door een uitwendig teeken, en vergezeld met eene betuiging wederkeerig van onze zijde van onze verbintenis aan Hem".

Wij kunnen zeggen: „Heilige zichtbare teekenen en zegelen door God ingesteld, waardoor de genade Gods in Christus aan de deelgenooten des genadeverbonds wordt beteekend en verzegeld en zij wederom hun geloof en hunne gehoorzaamheid jegens God betuigen".

24. Wat moet naar aanleiding van deze laatste definitie nader in het oog gevat worden?

a/. De uitwendige stof van het Sacrament het zichtbare teeken en zegel. b.v. in den Doop water, in het Avondmaal Brood en wijn en wat daarmede verricht wordt.

b/. De inwendige, onzichtbare stof van het Sacrament, het geestelijk goed, dat door de uitwendige stof wordt beteekend en verzegeld.

c/. De verbinding of betrekking tusschen deze twee hoe zij door anderen gedacht wordt en hoe zij door ons te denken zij.

d/. De eigenaardige spreekwijzen, die daaruit voortvloeien.

e/. Wat tot het wezen van een Sacrament behoort, en in

verband daarmee de vraag naar het getal der sacramenten.

25. Wat verstaat men door de uitwendige stof van een sacrament?

De uitwendige stof (materia externa of sensibilis) is die zijde van het sacrament die onder de zinnen valt, bepaaldelijk wat ons gezicht en ons gehoor treft. Nu hangt het er maar van af hoe men sacrament omschrijft of men van een uitwendige naast een inwendige, van eene zichtbare naast eene onzichtbare stof zal kunnen spreken of niet. Omschrijft men zooals geschied is in de twee boven gegeven definities van Calvijn en in de andere die daarbij gevoegd werd, dan is het sacrament de uitwendige stof + handeling. Het heeft dan geen zin te spreken van een inwendige stof des sacraments. Er zijn er echter ook vele onder de Godgeleerden die sacrament nemen in ruimer zin. Het is dan beteekenende + beteekende zaak. Zoo b.v. Turretijn. En dan kan men gevoeglijk onderscheiden tusschen tweeërlei stof van het sacrament. Het verschil komt ten slotte op een woordverschil neer. Indien men maar weet, wat men met sacrament bedoelt, en zich dat telkens herinnert, is er tegen geen van beide bezwaar. Maar wanneer men dit vergeet kan er licht misverstand ontstaan. Indien iemand eerst van het ruimere begrip uitgaat, en dan de vraag voorlegt, of de ongeloovige gebruiker een sacrament ontvangt, zoo zal hij natuurlijk moeten

antwoorden neen. Eerst toch heeft hij zelf gezegd Sacrament = beteekenende + beteekende zaak. Die laatste nu heeft een ongeloovige niet. Maar evenzeer zou men mistasten indien men nu daaruit de gevolgtrekking wilde afleiden, dat de Sacramenten geene objectieve teekenen en zegelen van Gods genadeverbond blijven, ook wanneer het subjectieve geloof ontbreekt. Hij toch wil alleen zeggen, dat het geen sacrament is in den vollen zin des woords.

26. Behoort tot deze uitwendige stof alleen de onbewogen elementen of behoort er nog meer toe? Er behoort meer toe. De uitwendige stof is tweeërlei:

1. De elementen zelf, water, brood, wijn. Deze zijn niet toevallig gekozen, maar zijn door hunne eigenaardige natuur geschikt om als elementen dienst te doen. In 't algemeen kan men zeggen, dat zij in eene zekere betrekking van overeenstemming tot Christus staan, die de onzichtbare stof van het sacrament is. Hun gebruik in het natuurlijke is overeenkomend met het gebruik dat van Christus in het geestelijke gemaakt wordt. Op deze natuurlijke overeenkomst berust, zoo als wij zien zullen het teeken-zijn van de elementen. Dat zij zegel zijn berust daarentegen op de instelling Gods. Voor de verzegeling had God even goed andere elementen kunnen kiezen, voor de beteekenis niet, eenvoudig wijl de andere niet de geschiktheid bezaten om af te beelden.

26. De handeling, die met deze elementen verricht wordt. Deze behoort wezenlijk tot de stof. Water als zoodanig is geen Sacrament. Het moet water zijn dat gesprengd wordt. Brood en wijn als zoodanig zijn geen Sacrament, het brood moet gebroken, de wijn uitgegoten worden, en beide moeten zij worden gebruikt door die aanzitten. Vandaar dat men zelfs in de definitie des Sacraments spreekt van „handeling" in plaats van teeken. Maar het woord teeken is wijd genoeg om ook de handeling onder zich te begrijpen. Niet slechts wat men ziet is een teeken, ook wat men ziet geschieden is het.

27. Gaat de schrift er zelf in voor de sacramenten teekenen te noemen?

Ja, zij spreekt er van als van „teekenen des verbonds" Gen. 9:12,13; 17:11. Ex. 12:13 אוֹת בְּרִית.

28. Hoe wordt het Sacrament nog meer genoemd?

Het heet niet slechts een teeken, maar ook een „zegel". Ook dit is schriftuurlijk. In Rom. 4:11 zegt de Apostel van Abraham, dat hij het _teeken_ der besnijdenis ontvangen heeft tot een _zegel_ der rechtvaardigheid des geloofs. (καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως). Een zegel is daardoor van een teeken onderscheiden dat het iets bevestigt en niet slechts afbeeldt. Vgl. voor dit gebruik van het zegel plaatsen als: Openb. 7:2

Joh. 6:27, II Tim. 2:19, I Cor. 9:2, Openb. 5:1, 9:4, II Cor. 1:22, Eph. 1:13, 4:30.

29. Wil dit verzegelend karakter van de Sacramenten alleen zeggen dat zij theoretisch eene belofte Gods tot ons bewustzijn brengen en die nu ook voor ons bewustzijn bevestigen?

Ook dat behoort er toe, maar dat is het niet alleen. De Sacramenten zijn geene „nuda signa", „naakte teekenen", geene „signa theoretica", theoretische teekenen; zij zijn ook „signa practica", „practische teekenen". Wanneer zij in het geloof gebruikt worden ontvangt de gebruiker door de werking des H. Geestes metterdaad de genade, die zij afbeelden en verzegelen. De Sacramenten zijn middelen der genade. De Zwinglianen en Remonstranten ontkennen dat, want zij ze tot bloote symbolen 't zij van de genade Gods 't zij van de belijdenis des menschen maken. Gelijk andere symbolen werken door associatie van denkbeelden en door middel van de verbeelding werken deze symbolen ook. Dat is niet de Bijbelsche en de Gereformeerde leer, gelijk ons bij de behandeling van Doop en Avondmaal blijken zal. Vgl. de uitspraak onzer Confessie: „Want het zijn zichtbare waarteekenen en zegelen van eene inwendige en onzienlijke zaak, door 't middel derwelken God in ons werkt door de kracht des H. Geestes" (art. 33). Er is eene „materia interna", eene inwendige stof des Sacraments.

Maar boven is er reeds op gewezen, dat dit geene andere is dan bij het woord. Dit neemt echter aan de andere zijde niet weg dat zij wezenlijk is en onderscheiden moet worden van den zedelijken invloed die de waarheid op ieder ontvankelijk persoon heeft. Ook bij het woord is de laatste slechts bijkomstig. God laat de werking zijns geestes met het woord gepaard gaan, zoodat er iets veel hoogers tot stand komt. Evenzoo is het bij de sacramenten.

30. Waarin bestaat de vorm van het Sacrament (Forma Sacramenti)?

Deze ligt in de verhouding van de uitwendige stof tot de inwendige, van de beteekenende tot de beteekende zaak. In deze verhouding of betrekking toch zit het wezen van het Sacrament, datgene wat het tot Sacrament maakt, want zoo is de uitdrukking vorm bedoeld. En dan wordt op de vraag naar dezen vorm geantwoord dat zij niet physisch of natuurlijk is, door lichamelijke aanraking alsof de genade in ons overvloeide door het contact met het uitwendig teeken, ook niet *locaal*, alsof de genade het teeken begeleidde als ware het in dezelfde ruimte daarmee gebannen, maar zij is *relatief* en *sacramenteel* gelegen in drie dingen n.l. in de beteekening, de verzegeling, de toereiking (exhibitio).

De eerste ontkenning is gericht tegen Rome, de tweede tegen de Luthersche belijdenis. Men kan het

onderscheid tusschen deze twee onderling niet beter uitdrukken dan door te zeggen: Rome materialiseert de genade, Luther localiseerde ze. D.w.z. de Roomschen beweren: dit brood en deze wijn _zijn_ het lichaam en bloed van Christus, de geheele Christus. Luther zei: binnen hetzelfde ruimte bestek is de geheele Christus, in, met, onder brood en wijn. De Gereformeerden vinden in beide eene onschriftuurlijke en ongeestelijke beschouwing. De genade laat zich niet in stof veranderen, maar zij laat zich evenmin binnen de grenzen der ruimte trekken. Wij zeggen daarom: _Waar_ het sacrament geloovig gebruikt wordt (althans voor volwassenen geldt dat) daar is tevens de verzegelde genade. Maar het _waar_ wordt dan niet in plaatselijken zin genomen. Luther zei plaatselijk: _Waar enz._ Rome zegt nog meer dan dat. En terwijl wij het geloof voorwaarde maken voor de aanwezigheid van de werking der genade, maken de Lutherschen het alleen tot voorwaarde voor de zegenende werking der genade in betrekking tot den gebruiker. Is er geen geloof de genade werkt daarom in locale verbinding met het sacrament evengoed. Zoo is het immers ook met het woord. Gepredikt of niet-gepredikt, geloofd of niet-geloofd, het woord heeft de bovennatuurlijke mystieke kracht als een inlevend iets. Rome eindelijk maakt ook zelfs de zegenende werking der genade onafhankelijk

van het geloof, en moet dit wel doen, wijl het genade en Sacrament vereenzelvigd heeft.

Volgens de Lutherschen is er eene „vis inhaerens des H. Geestes. De H. Geest woont in het Sacrament". Volgens de Gereformeerden is er eene „virtus Spiritus Sancti extrinsecus accedens", eene macht des H. Geestes, die er van buiten af bijkomt.

Boven is reeds gezegd, dat er tusschen de Lutheranen, vóór en na Gerhard op dit punt verschil bestaat. Gerhard (1582-1637). Vóór Gerhard was de genade in het Sacrament door het woord, nadien sprak men van eene hemelsche stof die van het woord onderscheiden was. Men schreef dan aan het woord de kracht toe om de aardsche stof en de hemelsche stof saâm te voegen. Het was eene werkende oorzaak voor de verbinding dezer twee tot één Sacrament.

31. Wat vloeit uit deze vereeniging of verbinding tusschen teeken en beteekende zaak voort?

De zoogenaamde Sacramenteele phraseologie of „spreekmanier", die men eenigszins vergelijken kan met de spreekwijzen, voortvloeiende uit de persoonlijke vereeniging der twee naturen in den Middelaar. Dewijl door de instelling van Christus teeken en beteekende zaak in zekere betrekking tot elkaâr getreden zijn, kan aan het eene worden toegeschreven, wat aan de andere toekomt.

1/. De beteekende zaak wordt genoemd met den naam van het teeken. Zoo heet Christus ons Pascha I Cor. 5:7, het waarachtig geloof besnijdenis des harten. Rom. 2:29. I Cor. 11:24.

2/. Het teeken wordt genoemd met een naam van de beteekende zaak. Zoo heet de besnijdenis „het verbond" Gen. 17:10 en aan een teeken worden als gevolg dien, gen toegeschreven, die tot de beteekende zaak behooren. Hand. 22:16. „Laat u doopen en uwe zonden afwasschen", alsof het uitwendig waterbad de zonden kan afwasschen, terwijl toch alleen de inwen, dige genade die daardoor beteekend en verzegeld wordt zulks vermag te doen.

32. Hoedanig is het verband tusschen het woord dat bij de Sacramenten gesproken wordt en deze zelf?

1/. Het woord dat de Sacramenten begeleidt behoort we, zenlijk daarbij is een deel van de sacramenteele actie, het mag niet weggelaten worden. Besprenging bij den doop zonder de Doopsformule is niet geoorloofd. En evenzoo bij het Avondmaal. Dit geldt althans van de Sacramenten die ons door de instelling van Christus verordend zijn, schoon het niet kan bewezen worden van die onder het O.T. iets dat wellicht met geheel het karakter van de O.T. be, deeling des Genadeverbonds samenhangt. Deze toch was niet eene sprekende, maar eene handelende symboliseerende bedeeling. (Vgl. echter Ex. 12:27.

2/. Het woord der instelling zooals het oorspronkelijk door Christus gesproken werd is de grondslag vóór het Sacrament als Sacrament. Dit is de eenige waarborg, waardoor wij verzekerd zijn, dat God zijne genade met deze middelen paren wil. Dit verband is toch gelijk wij gezien hebben voor het verzegelende deel een positief verband. Natuurlijk is er in het Sacrament niets dat ons op de beteekende zaak kan doen staarmaken, wanneer wij het teeken voor ons zien of gebruiken. Maar doordien Christus het zoo ingesteld en het zoo gewild heeft is het zoo. Reeds Augustinus heeft dit aldus uitgedrukt: „Accedit verbum ad elementum et fit Sacramentum" = „Het woord komt bij het element, en daardoor wordt het een sacrament."

3/. Deze instelling van Christus heeft twee deelen:

a/. Een woord des bevels, daardoor wordt het Sacrament voor de geloovigen noodzakelijk gemaakt, met eene noodzakelijkheid des bevels. Christus zegt: „Gaat dan henen en doopt" en „Doet dat tot mijne gedachtenis!" En dit bevel wordt ons door bemiddeling van de Apostelen overgeleverd. I Cor. 11:23 „Want ik heb van den Heere ontvangen hetgeen ik ook u overgegeven heb." En de Apostelen moeten allen, die zij tot discipelen maken, leeren onderhouden alles wat Christus hun bevolen heeft.

b/. Een woord der belofte. Christus zegt: Wanneer gij naar deze mijne instelling handelt en aan mijn bevel gehoorzaamt in het geloof, zoo zal u zekerlijk

de genade worden geschonken, die in het Sacrament wordt beteekend en verzegeld. „ Die gelooft zal hebben en gedoopt zal zijn zal zalig worden."
„ Deze drinkbeker is het N. Testament in mijn bloed, hetwelk voor u vergoten wordt".

4/. Beide deze woorden der instelling, het bevelende en het belovende, worden bij de uitrichting des Sacraments herhaald. Het is dus Christus die zich van zijne dienaren bedient om voortdurend tot ons nog hetzelfde te spreken, wat Hij eens bij de instelling sprak. Maar terwijl zoover allen samengaan, begint hier op eenmaal het verschil. De Roomschen toch beweren dat dit sacramenteele woord een consecreerend en kracht-dadig woord is, hetwelk, door den Priester gesproken, metterdaad de elementen verandert, hun de genade instort. Daarom behoeft het niet luide gesproken te worden, de Priester kan het voor zich fluisteren, en toch zal de mystieke werking van transsubstantiatie enz. volgen. De Gereformeerden daarentegen beweren dat het een „verbum praedicatum", een gepredikt woord is, dat als zoodanig ook luide moet gesproken worden, opdat de vergaderde gemeente het hoore. De bedoeling van het gepredikte woord is niet om de elementen substantieel te veranderen, maar om ze af te zonderen voor een heilig gebruik. Vóór de uitspreking der woorden is het niets dan gewoon brood, daarna is het nog gewoon brood, maar gewoon brood dat een

sacramenteel teeken en zegel geworden is. Het sacramenteele woord is een deel van het sacramenteele teeken. Het sacramenteele teeken dient om de onzichtbare zaak af te beelden. Een beeld moet gezien, een teeken moet waargenomen worden. Ergo: ook de woorden, voorzoover zij een deel des Sacraments uitmaken moeten waarneembaar zijn, met luider stem gesproken worden. Christus zelf heeft bij de instelling der Sacramenten zijne Jongeren aangesproken, zoodat zij het konden verstaan. I Cor. 11:28. Ook daar waar b.v. bij den kinderdoop de ontvanger van het Sacrament de gesproken woorden niet verstaan kan, mogen zij nochtans niet weggelaten worden.

33. Hoever strekt zich de bedoeling van het woord bij het Sacrament uit?

Slechts voor het gebruik der Sacramenten kan het gelden. ~~Zoodra~~ dit gebruik voorbij is hebben ook de teekenen hunne sacramenteele bestemming verloren, en zijn niet meer van de gewone elementen onderscheiden. Iemand die na de viering des Avondmaals de overgebleven elementen gebruikt, ontvangt daarin geen sacrament. Bij Rome is ook dit anders. De genade blijft in de elementen gematerialiseerd liggen en daarom worden zij zorgvuldig opgeborgen, opdat zij voor heiligschennis mogen bewaard blijven. De Lutherschen zouden consequent doorredeneerend tot eene dergelijke gevolg-

trekking moeten komen.

34. Is er volgens Rome nog meer noodig dan het Woord naar de instelling van Christus gesproken?
Ja, de intentie, de bedoeling des dienaars om te doen wat de kerk met het Sacrament bedoelt moet ook aanwezig zijn. Ontbreekt deze zoo komt geen wezenlijk sacrament tot stand. Hier is dus het Sacrament gebonden aan een persoon en dan nog wel aan iets in een persoon, waarover deze alleen de macht heeft, dat zich door geen sterveling ter wereld controleeren laat, dan door hem-zelven.
De Roomschen stemmen niet allen overeen aangaande den aard of den grond van deze intentie. Sommigen spreken van eene _hebbelijke_ intentie, anderen van eene _dadelijke_ intentie, nog weer anderen van eene _virtueele_ (vgl. Ch. Hodge III, 515). Nu ontstaat hier voor de Roomschen zelf eene groote moeielijkheid. Zij zijn gewoon zelfs de kinderen die in de Calvinistische kerken b.v. gedoopt zijn niet te herdoopen. Maar toen deze doop in de Gereformeerde kerk werd toegediend had zeker de dienaar niet de bedoeling om dat te doen wat de (Katholieke) Kerk door den doop wil gedaan hebben. Dus komt het er op neer dat Rome een Sacrament erkennen moet, waarbij de bedoeling ontbrak, tegen zijne eigene leer in.

Wij leeren daarentegen dat over de geldigheid van een Sacrament niet subjectief, maar objectief is te oordeelen, en dat, wanneer het in de gemeente Gods

bediend wordt, en de rechte bedoeling ontbreekt, het des-niettemin zijne geldigheid behouden blijft uit kracht der instelling van Christus. Met het woord is het niet anders Paulus zegt Phil. 1:15,17,18, dat Christus op allerlei wijze onder een deksel, met verkeerde bedoelingen, door nijd en twist gepredikt kan worden, maar dat het desniettemin eene prediking van Christus blijft, waarin hij zich verblijden wil. Niet anders is het met het Sacrament. Ook dit is niet gebonden aan de zonde des menschen, maar hangt geheel aan de trouw en de krachtwerking Gods.

Natuurlijk wordt hiermee niet geloochend dat de afwezigheid van de rechte bedoeling den dienaar zelf tot zonde wordt. Maar wel dat zij het Sacrament niet deert. En omgekeerd moet op de objectieve vereischten voor de geldigheid van een Sacrament steeds gezien worden. De bediening der Sacramenten behoort bij den dienst des Woords, en de dienst des Woords behoort bij de vergadering der geloovigen in eene georganiseerde kerk.

Volgens Rome ontvangt de Priester in het Sacrament der ordening een Character indelebile, een onuitdelgbaar stempel, tengevolge waarvan hij altijd het vermogen behoudt om de Sacramenteele genade mee te deelen en door zich te laten bewerken. Eenmaal Priester geworden kan hij voor geheel zijn volgend leven de genade physisch uitreiken, waar en wanneer hij wil. Deze stelling tegelijk met de voorgaande, dat aan zijne intentie alles hangt,

toont tot welke absurde consequenties het Roomsche stelsel leidt.

35. Wat moet aangaande de noodzakelijkheid der Sacramenten geleerd worden?

Volgens Rome is er bij de Sacramenten eene noodzakelijkheid van middel. (necessitas Medii). Zij zijn het eenige middel dat God gebruiken wil om zijne genade mee te deelen. Uitsluiting van de Sacramenten sluit van de genade uit. De ongedoopte kinderen van geloovige ouders komen niet in den hemel, maar in den limbus infantium, waar zij wel geen positieve straffen verduren, maar toch de zaligheid ontberen.

Ook het Luthersche dogma maakt althans voor kinderen het Sacrament des doops noodzakelijk met eene noodzakelijkheid des middels. (Niet voor volwassenen, want daar gaat de wedergeboorte aan den doop die haar bezegelt vooraf). Toch willen de Lutherschen een onderscheid maken en zeggen dat alleen de „verachting" van den doop (niet de derving van den doop op zich zelf reeds) doet verloren gaan.

Niet alle Sacramenten zijn voor Rome volstrekt noodzakelijk tot zaligheid. Maar zij zijn de eenige middelen om die specifieke genade te verkrijgen, die er door de kerk aan verbonden wordt. Wil iemand een Priester zijn, zoo is dit slechts mogelijk door het Sacrament der ordening. De doop is absoluut – onmisbaar.

Volgens de Gereformeerden zijn de Sacramenten noodzakelijk met eene noodzakelijkheid <u>des bevels</u>. Verachting er van en nalating in het gebruik is zonde, want het zijn geene menschelijke verordeningen, maar instellingen van Christus. Maar absoluut noodzakelijk tot zaligheid zijn ze niet. Niet het uitwendige teeken, maar de inwendige genade die er door wordt afgebeeld is onmisbaar. „Die geloofd zal hebben en gedoopt zal zijn zal zalig worden, maar die niet geloofd zal hebben, zal verdoemd worden". Mark. 16:16, „Zoo iemand niet geboren wordt uit water en Geest, hij kan in het koninkrijk Gods niet ingaan". Joh. 3:5. Alleen het woord is volstrekt noodzakelijk tot zaligheid, d.w.z. hooren van het woord voor volwassenen, en geboren worden onder de bediening des verbonds door het woord voor kinderen.

36. Is er een onderscheid tusschen de Sacramenten des Ouden en des Nieuwen verbonds?

Rome beweert dit. Gelijk de O.T. Priesters niet in eigenlijken zin, maar slechts typisch Priesters waren, zoo waren ook de Sacramenten onder den ouden dag slechts typische Sacramenten. De volle realiteit der sacramenten hing aan het offer van Christus, waarom ook de geloovigen, die vóór dit offer zijn gestorven in den voorburg der vaderen zijn geweest, tot hen Christus daar uit verloste, en in de volle heerlijkheid inbracht.

Wij zeggen van onze zijde dat er gelijkheid was in het wezen tusschen de Sacramenten van den ouden dag en die van nu, bij verschil in toevalligheden. De autheur is dezelfde, de beteekende zaak is dezelfde, het orgaan der toepassing is hetzelfde, het sacramenteele woord heeft denzelfden dubbelen inhoud al verschilt de bewoording; het doel was hetzelfde.

Het verschil lag:

1/. Daarin dat de Sacramenten onder Israel behalve hunne beteekenis voor het genade verbond ook een nationale zijde hadden, waaruit op enkele punten een verschil in de practijk tusschen hen en de N.T. sacramenten voortvloeide. Bij ons nadert men slechts tot de tafel des Heeren, nadat men het lichaam des Heeren heeft leeren onderscheiden. Bij Israel aten de kinderen van het Pascha mee. Dit kwam omdat het Pascha tegelijk met de verbonds beteekenis nationale beteekenis had. Evenzoo met de besnijdenis. De doop wordt onder het N.T. toegediend aan de kinderen der geloovigen van beide kunne. Onder het O.T. was de besnijdenis alleen voor de knechtjes. Immers in het nationale leven van Israel rekenden slechts de mannen mee, en vertegenwoordigden de vrouwen, en dit moest ook uitwendig aan het licht treden.

2/ Onder het O.T. waren verschillende zinnebeeldige voorstellingen van de waarheid, die, indien zij ook al niet volkomen sacramenten konden heeten, toch min of meer het sacrament nabij kwamen. Daartoe

behoorden de offeranden, de reinigingen enz. In het N.T. is er slechts een tweetal Sacramenten en men mag er geene andere bijvoegen, ook niet in een secondairen zin.

3/. De O.T. Sacramenten beeldden een Christus af, die nog te komen stond en verzegelden een heilsgoed dat nog verworven worden moest, ofschoon het toch ook reeds aan de geloovigen van toen geschonken werd, uit kracht van den borgtocht van Christus die eeuwig geldt. De N.T. Sacramenten beteekenen en verzegelen een heilsgoed dat alreeds verworven is.

4/. Daaruit vloeit tevens voort dat er aan de Sacramenten des N.V. eene grootere mate van genade is verbonden, dan aan die van den ouden dag. De verzegeling kan nu met sterkere kracht komen, waar de volheid des Geestes verworven is, want de Geest is zelf het zegel.

37. Bewijs dat er geen onderscheid is, zooals de Roomschen dat willen, tusschen de Sacramenten des Ouden en des nieuwen verbonds.

1/. Paulus schrijft I Cor. 10:1,2,3,4 aan de Oud Testamentische kerk onzen Doop en ons Avondmaal wat de beteekende zaak betreft toe. De Vaders waren allen onder de wolk en zijn allen door de zee doorgegaan, zijn in Mozes gedoopt in de wolk en in de zee, hebben dezelfde geestelijke spijs gegeten, denzelfden geestelijken drank gedronken enz. Wanneer

nu dit geestelijk heilgoed aanwezig was, zoo moet het ook wel door de gewone Sacramenten zijn afgeteekend en verzegeld. De bedoeling van den Apostel is de Corinthiërs te waarschuwen dat zij zich niet door het bezit hunner groote voorrechten möchten laten verleiden, om te meenen dat God hun niet verstooten kon. Ook de Israelieten in de woestijn hebben die voorrechten bezeten en toch heeft God in het meerendeel van hen geen welgevallen gehad.

2/. Van de besnijdenis heeft Paulus opzettelijk aangeteekend, hoe zij voor Abraham was een teeken en een zegel van de rechtvaardigheid des geloofs. Gen. 17:7 Rom. 4:11. Vgl. ook Hebr. 11:16.

3/. De namen van de Sacramenten der beide bedeelingen worden onder elkaar verwisseld. Ons wordt de besnijdenis en het Pascha toegeschreven I Cor. 5:7 Col. 2:11 en omgekeerd zelfs heeten zij gegeven den O.T. geloovigen Doop en Avondmaal.

Dit alles neemt natuurlijk niet weg dat de sacramenten des O.V. ook hunne typische zijde hadden. In het O.V. had alles twee aangezichten. Hebr. 10:1 Col. 2:17. Maar zij waren typen van Christus en niet van onze Sacramenten. De schaduw is type van het lichaam niet van het teeken des lichaams. Zij worden door Petrus antitypen genoemd I Petri 3:21 (ἀντίτυπα). Maar dit wil slechts zeggen, dat zij tegenhangers zijn van de O.T. Sacramenten. Voorzoover zij naar sacramenteele spreekwijze de beteeke-

kunde zaak voorstellen. Niet de doop zelf, maar wat in den doop beteekend en verzegeld wordt is eigenlijk de antitypus, en dan voorzoover de doop deze afbeeldt, de doop zelf ook.

38. Erkennen allen hetzelfde getal Sacramenten? Neen, de schrift kent er slechts twee onder den nieuwen dag. De Roomsche kerk ten deele onder den invloed van een vage begripsbepaling begon al spoedig het getal te vermeerderen. Na veel weifeling stelde Bisschop Otto van Bamberg (1124) het getal op zeven vast en het concilie van Florence heeft dit gesanctioneerd in 1439. Ook de Grieksche kerk heeft hare zeven mysterien. Er is een tijd geweest dat ook de Lutherschen geneigdheid toonden om een derde Sacrament naast Doop en Avondmaal te laten gelden n.l. de penitentie „boete". Toch is het niet zoover gekomen. De Protestantsche kerken nemen allen aan dat er slechts twee sacramenten zijn en verwerpen de andere vijf, die Rome er naast plaatsen wil.

De vijf Sacramenten die Rome bij de overigen voegt zijn: 1/. De Confirmatie; 2/. De Boete; 3/. De ordening of Priesterwijding (ordo) 4/. Het huwelijk (matrimonium). 5/. Het laatste Oliesel. (Extrema Unctio).

39. Waarin bestaat het Sacrament der Confirmatie bij Rome?

Het is eene zalving of bestrijking met de zalfolie op het voorhoofd van een gedoopte in den vorm van een kruis door den Bisschop verricht met de woorden: Ik teeken u met het teeken des kruises, en bevestig u met de zalfolie der zaligheid in den Naam des Vaders, des Zoons en des H. Geestes. Het gevolg dezer zalving is vermeerdering der heiligende genade, en het indrukken van een onuitdelgbaar stempel.

40. Wat moet daartegen worden opgemerkt?
Dat de wezenlijke vereischten van een Sacrament hier ontbreken: de instelling door Christus, het element, de ritus, het woord der belofte, het is alles onschriftuurlijk. De Confirmatie moet verheven worden op kosten van den Doop alsof die niet genoegzaam ware om ons de genade des H. Geestes te verzegelen.

Men beroept zich op de oplegging der handen die in de Apostolische eeuw op den Doop volgde. Hand. 8:16, 19:6; in het eerste geval vallen zelfs Doop en oplegging van handen niet tijdelijk saam.

Men beschouwt dit doorgaans als een buitengewoon iets dat slechts in de Apostolische kerk plaats greep. H. Geest staat voor „buitengewone gaven des H. Geestes". Het beteekent niet den H. Geest als inwonende in de geloovigen, dus in persoonlijken zin. Om den Geest als Geest der inwoning te ontvangen was geene oplegging van han-

den noodig. Vandaar ook de uitdrukking, de Geest valt op hen, (ἐπιπίπτειν) iets wat geheel bij dit buitengewone past, maar niet bij het gewone. Hand. 8:9, 10:44.46. In Hand. 19:1,2 is het ook zoo bedoeld. Daarom verlangde Simon magus de opligging der handen van de Apostelen. Hand. 8:19.

De Protestanten hebben voor de Roomsche confirmatie een eigen bevestiging in de plaats gesteld. Zij maken er echter geen aanspraak op dat dit eene goddelijke instelling is: het is een zuiver menschelijk iets, dat niet op kosten van den doop mag verheven worden. Doop en Avondmaal behooren als Sacramenten bij elkaar, de zoogenaamde belijdenis of bevestiging geeft slechts den tijd aan van, waar het recht op het avondmaal dat steeds voorondersteld wordt, actueel wordt, in werking treedt. Het laat zich niet ontkennen dat door eene min of meer verwaterde opvatting van den doop de belijdenis bij velen in waarde zoo is gestegen, dat het zwaartepunt nu geheel in haar werd gezocht. Men zeide wel: bij het avondmaal behoort geloof en, overmits men nu bij den kinderdoop van alle geloof heeft afgezien, moet nu de belijdenis dit gebrek vergoeden. Niemand is nu niet beweerd dat de belijdenis slechts eene belijdenis des monds behoeft te zijn. Het hart moet er zeker in meêspreken. Maar men mag niet van de veronderstelling uitgaan, dat het nu nog eerst moet worden uitgemaakt

wie waarlijk leden der kerk zijn, alsof men het met ongedoopten te doen had die uit het Heidendom kwamen.

41. Wat is het Sacrament der Boete en waartoe dient het?

De boete dient om die zonden vergeven te krijgen, die na den doop worden begaan. De stof van het Sacrament der boete bestaat in de drie stukken – verbrijzeling des harten – belijdenis des monds – voldoening des werks. De vorm is de absolutie door den Priester toegedeeld, die beschouwd moet worden als eene rechterlijke daad. Daartegen:

In de Boete ontbreekt geheel het Sacramenteele teeken. Slechts op uiterst gewrongene manier kan men beweren dat de drie stukken een teeken vormen. Zij zijn niet zichtbaar, slechts ten deele hoorbaar. De verbrijzeling des harten is iets in den zondaar zelf, en kan geen sacrament helpen vormen. Nog minder kan van de voldoening des werks gezegd worden. De absolutie is geene rechterlijke daad, want om rechterlijk de zonden te vergeven heeft God zichzelf voorbehouden. De kerk heeft in dezen alleen eene dienende macht.

Eene belijdenis van zonden door geloovigen voor elkander is er en mag er zijn. Vgl. Jac. 5:16. Wanneer iemand zich bezwaard voelt door het bewustzijn van overtredingen, niemand anders bekend, zoo kan

het eene verlichting zijn ze een broeder mee te deelen. Een zondebesef wekt altijd verlangen naar waarheid, en bij een broeder ziet zoo slechts bekend te staan als men werkelijk is. Een meer bevredigend wezen. Kan een ontvindenden broeder naam te bezitten. Maar zulk eene private zondenbelijdenis moet altijd iets vrijwilligs blijven. 't Zij ze voor een gewoon broeder of voor een Leeraar uitgesproken wordt. De persoon zelf moet beoordeelen of hij er behoefte aan heeft. Er bestaat zelfs gevaar dat de troost en vrijspraak van menschen voor de absolutie, die alleen God kan geven in de plaats gesteld worde. Vgl. Calvijn Inst. III. 4, 12.

Rome bindt de vergeving van zonden aan de biecht, de belijdenis des monds. Dit is een der vele middelen waardoor het de conscientie verontrust. In plaats van de alwetendheid Gods tot een troostgrond voor te houden, maakt men de vergeving afhankelijk van de beperktheid en feilbaarheid des menschelijken bewustzijns. Het onderscheiden tusschen doodzonden en vergefelijke zonden is niet altijd gemakkelijk. Niemand kan geheel zeker zijn dat hij zijn zondigheid geheel heeft doorzocht en dat zich niets aan zijne beproeving onttrokken heeft. Ps. 19:12.

42. Wat is het Sacrament van het Laatste Oliesel?
Het is eene bestrijking met olie door Rome aan stervenden toegepast met het doel om de overblijfse-

len der zonde, die Doop en Boete nog in den geloo-
vigen gelaten hebben weg te nemen" en met het ne-
vendoel om soms ook den kranke de gezondheid
terug te geven. De stof is de olie, de vorm is de
formule: „Door deze heilige zalving en zijne zeer
vrome barmhartigheid moge God u vergeven al
wat gij door gezicht, gehoor enz. misdreven hebt."
De olie door den Bisschop gewijd wordt op verschil-
lende lichaamsdeelen gestreken. Het Sacrament
kan herhaald worden."

Metterdaad wordt op twee plaatsen van het N.T.
iets gevonden dat op zulk een sacrament gelijkt.
De eerste is Markus 6:13. „En zij wierpen vele dui-
velen uit, en zalfden vele kranken met olie en
maakten ze gezond". Dit wordt gezegd van de twaalven,
die twee aan twee waren uitgezonden met eene bij-
zondere volmacht om miraculen te doen vs. 7.
De tweede tekst is Jac. 5:14,15. „Indien iemand
krank onder u is, dat hij tot zich roepe de Ouder-
lingen der gemeente en dat zij over hem bidden,
hem zalvende met olie in den naam des Heeren.
En het gebed des geloofs zal den zieke behouden,
en de Heer zal hem oprichten, en zoo hij zonden
gedaan zal hebben, het zal hem vergeven worden."
Wat de eerste plaats aangaat, zoo was deze gave
der genezing: 1/. Eene buitengewone miraculeuse
gave slechts den Apostelen geschonken; 2/. Eene
gave die zij op allerlei soort kranken hebben

toegepast, en niet gelijk een Sacrament slechts aan zekere bepaalde personen; 3/ Niet alleen aan zulken die in gevaar van hun leven waren; 4/. Niet met het doel om zonden weg te nemen.

Wat de tweede betreft, ook hier wordt iets beschreven dat van de Roomsche ceremonie aanmerkelijk verschilt. De Apostel meent geen ordinaire zonden doodelijk-krankte en andere zieken, in tot de zalving uitsluitend betrekking hebben op de genezing des lichaams. De vergeving der zonde wordt aan het gebed des geloofs verbonden, hetwelk veel vermag. Misschien is ook gezinspeeld op bepaalde zonden voor welke de krankheid een bijzondere kastijding was, zoodat de genezing natuurlijk zou samenhangen met de kastijding in de gunst Gods 1 Cor. 11:30.

43. Wat is het Sacrament der Ordening?

Dit bestaat in de riten gebruikelijk bij de wijding der Roomsche ambtsdragers. Rome heeft
drie ordines Majores „hoogere orden"
vier ordines minores „lagere orden"

Tot de eerste brengt men: Onderdiakenen, Diakenen en Presbyters. Tot de laatste: Ostiarii, Lectores, Exorcisten en Acoluthen. Voor de ordines majores kan slechts een Bisschop de wijding bewerken. Deze Priesterwijding is één van de drie Sacramenten, die een onuitdelgbaar stempel indrukken. De twee anderen zijn Doop en Confirmatie.

Er is bij dit Sacrament geen uitwendig zicht-baar teeken, tenzij men de oplegging der handen daarvoor houden wil. Deze is echter niet meer dan een zinnebeeldig gebruik. Zij is geen element maar eene handeling. En in een waar sacrament zijn altijd beide element en handeling vereenigd. Er is geene instelling door Christus. Welk een wonderlijk Sacrament moet dat voorts zijn, wiens materie en vorm verschillen naar de zeven ver-schillende rangen der geestelijkheid, waarvoor het den toegang ontsluit!

44. Kan men het huwelijk een Sacrament noemen? Rome kan dit op grond van zijne dualistische be-schouwing des menschelijken levens. Het natuur-lijke is als zoodanig onheilig, ongewijd. Maar de Kerk kan het opnemen in het reinigen, zoodat het heilig wordt. Dit doet de Kerk ook met het huwe-lijk. Zij beschouwt het als een middel tot voort-planting van de Kerk, en laat er eene bijzondere ge-nade mee vergezeld gaan, voorzoover het kerke-lijk gesloten wordt. Het huwelijk van Roomschen is dus iets anders in de oogen der Kerk dan het huwelijk van gewone menschen, die buiten de zaligmakende Kerk zijn. Anders zou men zeggen dat het huwelijk aan alle menschen gemeen allerminst geschikt is om als Sacrament dienst te doen. Het huwelijk is volgens Rome onverbreekbaar,

zonder eene dispensatie van den Paus.

Bij dit Sacrament ontbreekt een geheel uitwendig teeken. Sommigen zeggen dat dit gelegen is in de woorden der toestemming van beide contraheerende partijen. Anderen zeggen dat de personen zelf het teeken vormen. Beide is absurd. De stof van het sacrament en de personen, die het ontvangen kunnen niet het-zelfde zijn.

Het merkwaardigste is dat Rome dit Sacrament den Priesters ontzegt. De twee Sacramenten van ordening en huwelijk sluiten elkaar dus uit. Men zou verwachten dat het dus geheiligde en boven de natuurlijke sphere uitgelichte huwelijk ook heilig genoeg zou zijn om door de Priesters gebruikt te worden. Maar zoo oordeelt Rome niet. Wij beschouwen het huwelijk niet in de eerste plaats als een kerkelijk iets. Het rust op de basis der schepping Gen. I en II. Maar daaruit volgt niet dat het onheilig is. Er is geene specifieke genade noodig om het te wijden. Het koninkrijk Gods doordringt ook van zelf het huwelijk, zoodat het weer aan zijn natuurlijk ideaal beantwoorden gaat. Overigens heeft het ook eene kerkelijke zijde, wijl het in verband staat met Gods verbond.

De Doop.

1. Welke zijn de twee gewone Sacramenten geweest

voor de O.T. bedeeling van het Genadeverbond?

De Besnijdenis en het Pascha. Dit waren gewone sacramenten. Wel zijn sommigen gewoon van nog meer sacramenten te spreken en er b.v. den regenboog, de zondvloed, den doortocht door de Roode Zee bij te trekken. Maar het verbond met Noach opgericht, was niet het Genadeverbond al stond het in betrekking tot het Genadeverbond. Zondvloed en doortocht waren feiten, die slechts eens gebeurden, en dus wel typen van latere heilsfeiten konden zijn, daardoor ook eene zekere sacramenteele beteekenis erlangende, maar zij waren geene gewone sacramenten, die herhaald werden en op gezette tijden gebruikt.

Vgl. Calv. IV, 15, 18. Ons doopformulier.

Anderen gaan nog verder terug en spreken zelfs van de uitwerping uit het Paradijs en de ontzegging van den Boom des levens als een Sacrament. Witsius IV, 7, 3. Maar een Sacrament is altijd een middel der genade en niet der straf of der dreiging. Dat de mensch uit het Paradijs gedreven werd en dus het werkenverbond voor hem gesloten, was op zichzelf geen verzekering, dat er een Genadeverbond ontsloten was, en kon ook Adam's geloof daarin niet bevestigen.

2. Welken naam heeft de besnijdenis in het Hebreeuwsch en Grieksch?

Hebr. = מוּלָה Mulah Ex. 4:26 van het werkw. woord מוּל. Gr. = περιτομή van περιτέμνω „rond snijden". De voorhuid, die afgesneden werd heet in het Hebr. 'Orlah עָרְלָה, Gr. ἀκροβυστία „de scherpste van het mannelijke lid; of volgens anderen „van voren verstopt" (van βύειν), naar sommigen meenen opzettelijk gevormd om door den klank aan het Hebr. בֹּשֶׁת „Boschet, schande" te herinneren. Vgl. Cremer in voce.

3. Is deze besnijdenis iets oorspronkelijk Joodsch? Wij lezen van de instelling Gen. 17:11 vgl. vss. 25, 26, 27. Zij verschijnt hier voor Abraham en zijn geslacht als iets nieuws, dat vroeger niet in gebruik was. Vele Gereformeerden hebben daaruit onmiddellijk de gevolgtrekking afgeleid dat er vroeger geen besnijdenis, ook in uitwendigen zin in de wereld was en dat al wat zich bij andere volksstammen van dien aard in vroegeren en lateren tijd vinden liet eene verbastering is van het sacrament dat Jehovah Abraham en zijn zaad tot een teeken en zegel van het verbond der genade gaf. Witsius IV, 8, 11 „Maar in alle volkeren die van den waren dienst Gods vervreemd zijn, is de besnijdenis niet anders als een loutere bijgeloovigheid en kwade naäping geweest van het Sacrament, dat God aan zijne bondgenooten gegeven had." De feiten echter toonen,

dat men hierin verkeerd oordeelde. De Egypte-
naren waren besneden, de Arabieren (jongens
tusschen het 10de en 14de jaar) de Phoeniciërs
en andere Kanaänieten, want de term „onbe-
sneden" in het O.T. ziet bepaaldelijk op de
Philistijnen. Bij de Egyptenaren was de be-
snijdenis vóór de Joden in Egypte kwamen.
Origines zegt dat alleen de Priesters in Egypte be-
sneden werden, maar schoon dat in zijn tijd zoo
mag geweest zijn, eerst was het zoo niet, en ook
nu nog is het anders. Maar er is meer. De
besnijdenis werd gevonden in Centraal Amerika,
onder en heele rassen in de Zuidzee, bij vele
stammen in Australië, in Afrika onder de Kaffers.

En dit alles is niets buitengewoons. Immers
het toch ook van den Doop vaststaat, dat hij
verschillende analogieën heeft onder heidensche
volken, en dat deze ten deele eer in gebruik
waren dan de Christelijke Doop zelf, zoo valt
niet in te zien, waarom het bij de besnijdenis
anders zou moeten wezen. Men moet daarom
niet zeggen dat God een Heidensch gebruik over-
nam. Maar gelijke oorzaken hebben gelijke gevolgen,
d.w.z. er is iets in het teeken der besnijdenis
op zichzelf, gelijk er iets in het doopwater is, dat
een natuurlijke gepastheid bezit om eene
Godsdienstige waarheid af te beelden. Die na-
tuurlijke gepastheid is ten allen tijde de meest

verschillende volken in alle deelen der wereld in het oog gevallen, en zoo is de besnijdenis ontstaan. Waarschijnlijk op verschillende plaatsen op onafhankelijke manier. Maar die besnijdenis was geen sacrament. Tot een sacrament kon zij alleen worden doordien God aan die natuurlijke idee het zegel zijner goedkeuring hechtte en de besnijdenis tot eene goddelijke instelling maakte voor zijn bondsvolk.

Het is niet onmogelijk dat vele der stammen om Israel heen de besnijdenis van Israel overnamen, zooals Arabieren en Midianiten. Maar het schijnt ons gewaagd daaraan de verdere stelling te verbinden dat de nakomelingen van Israël en Ezau tot op de verbondssluiting bij Sinaï of zelfs nog later binnen de perken der kerk zijn geweest. Dit doet zelfs Witsius. En daarin is niet aan te twijfelen of Hij heeft ook onder de andere kinderen en nakomelingen Abrahams zijne uitverkorenen gehad. En daar is niets zeker der als dat binnen de vier zuuren, de Besnijdenis en met de besnijdenis, de zichtbare kerk of gemeente voortgeplant is in al die Oostersche volkeren die uit Israel en uit de zonen van Ketura en uit Ezau enz. hunnen oorsprong hebben gehad". IV, 8, 5.

4. Wat werd door de besnijdenis beteekend en verzegeld?

1/. Sommigen bringen de besnijdenis in verband met

het motief der reinheid. Herodotus spreekt in dien geest over de Egyptische besnijdenis. Philo de Jood spreekt van vier redenen voor de verklaring aan gegeven, waarvan ook de reinheid voorkomt. Dit mag een neven-motief geweest zijn, maar als reinheid en gezondheids-maatregel laat zich toch de besnijdenis niet voldoende verklaren.

2/. Anderen hebben de besnijdenis als een bloedig offer beschouwd, of als een overblijfsel van vroegere menschenoffers, of als een symbool dat God op het leven des menschen aanspraak heeft. Ook hierin ligt een element van waarheid. De besnijdenis onderscheidt zich juist hierdoor van den doop, dat zij met bloedstorting vergezeld gaat, en dit is een trek die met geheel het karakter der O.T. bedeeling ten nauwste samenhangt.

3/. Wij zullen ons moeten houden aan het geen de schrift op dit punt leert. En dit komt op het volgende neer:

a/. De besnijdenis is een teeken des verbonds der genade: Gen. 17:11, en heet zelf „het verbond in uw vleesch" vs. 13.

b/. Zij wijst op de onreinheid van den mensch in zijnen natuurstaat. Die natuurstaat moet gewijzigd worden voor de mensch kan worden opgenomen in het verbond Gods. Daarom wordt de besnijdenis ingesteld, vóór de geboorte van Izaäk, het zaad der belofte nis. Men zou nu kunnen vragen, waarom de onreinheid van den natuurstaat des menschen juist wordt beteekend aan dit lid der schaamte. Daarvoor schijnen drie redenen te zijn. Vooreerst de schaamdeelen staan op zichzelf reeds in verband met de smet der zonde. Het gevoel

der schaamte wijst direkt op de zondeteug, ook de physische schaamte. Gen. 2:7. Ten tweede hangt de erfzonde samen met de voortplanting van het menschelijk geslacht. Het is de natuur die bedorven is, en natuur komt van nasci „geboren worden". Ten derde ook de bediening van het verbond der genade heeft God in verband gebracht met de geslachts-band. De belofte is bij Abraham en steeds: „Aan u en uw zaad."

c/. Zij beteekent en verzegelt de wegneming van deze natuurlijke onreinheid, is een zinnebeeld en zegel van de vernieuwing en reiniging des harten, zoowel als van de wegneming der schuld. Deut. 10:16. „Besnijdt dan de voorhuid uws harten, en verhardt uwen nek niet meer." 30:6 „En de Heere uw God, zal uw hart besnijden en het hart van uw zaad om den Heere uwen God lief te hebben." Jerem. 4:4 „Besnijdt u den Heere en doet weg de voorhuiden uwer harten". Vgl. ook Lev. 19:28, waar van eene besnijdenis aan geboomte sprake is. Rom. 2:28, 29. „De besnijdenis des harten in den Geest, niet in de letter". Phil. 3:3 „Want wij zijn de besnijdenis, wij die God in den Geest dienen", Col. 2:11 „In welken gij ook besneden zijt, met eene besnijdenis die zonder handen geschiedt, in de uittrekking van het lichaam der zonde des vleesches door de besnijdenis van Christus". vs. 13 „En Hij heeft u als gij dood waart in de misdaden, en in de voorhuid uws vleesches, mede levend gemaakt, met Hem, al uwe misdaden u ver-

geweest". Sommigen meenen dat in dezen laatsten tekst van den dood des Heilands gesproken wordt als eene „besnijdenis van Christus"; Het zou kunnen want in den dood van Christus was de ware en eigenlijke wegsnijding en uitroeiing, waardoor de schuld gedelgd en het handschrift der zonden uit het midden weggenomen werd. Maar deze uitlegging is toch twijfelachtig. „Besnijdenis van Christus zal wel moeten zien op den oorsprong der geestelijke besnijdenis. Het is Christus, die deze door zijnen Geest bewerkt, en daarom heet zij „Besnijdenis van Christus".

Eindelijk zegt ons Paulus nadrukkelijk Rom. 4:11 dat de besnijdenis was een teeken en een zegel van de rechtvaardigheid des geloofs."

5. Wanneer geschiedde de Besnijdenis en hoe?
Zij geschiedde ten achtsten dage, met scherpe steenen, of met een mes van ijzer. Ex. 4:25. Jozua 5:2. De persoon die haar verrichtte was eerst de vader des huisgezins. Gen. 17:23, 24, later schijnen andere personen daarvoor bepaald te zijn aangesteld. Er zijn er die willen dat de Priesters gewoonlijk de operatie verrichtten. Maar Johannes de Dooper werd niet door zijn Vader, die een Priester was besneden Luk. 1:59-62. De naamgeving viel doorgaans met de Besnijdenis op een en den zelfden dag.

6. Was de besnijdenis een tijdelijk iets of een Sacrament dat niet weer afgeschaft zou worden?
Zij was bestemd om geldig te blyven gedurende geheel de Oude bedeeling van het Genadeverbond. Men heeft daartegen ingebracht, dat God tot Abraham zegt: „En mijn verbond zal in uliëder vleesch zijn ten eeuwigen verbonde". Hierop is geantwoord dat „eeuw" ziet op „deze eeuw" d.w.z. den tijd vóór de komst van den Messias. Maar beter is het te zeggen: Het verbond door de besnijdenis verzegeld was een eeuwig verbond, niet het teeken. In denzelfden zin wordt gezegd dat de Heere het land Kanaän geeft tot eene eeuwige bezitting. Ook dat is typisch bedoeld. De geestelyke goederen, die door het land werden afgebeeld zouden een eeuwig bezit van Gods bondelingen zijn. Evenzoo met de besnijdenis. Zij is afgeschaft in de N.T. bedeeling en de doop is voor haar in de plaats gekomen Col. 2:12 Gal. 5:6; vss 2, 3, 4. De besnijdenis als een middel ter rechtvaardiging beschouwd, sneed af van Christus. Toch heeft de besnijdenis in de praktijk nog een tijd lang voortgeleefd bij de Joden-Christenen.

7. Waar moet de oorsprong van den Christelijken doop gezocht worden?
Bij het beantwoorden dezer vraag komen drie punten in aanmerking:
1/. De Heidensche gebruiken, die min of meer gelijk

heid met den Doop toonen.

2/. De Proselyten-doop en of deze historisch in eenig verband staat met de O.T. Wasschingen en met den doop van Johannes.

3/. De Doop van Johannes en het verband tusschen dezen en den Christelijken Doop.

8. Waren er onder de Heidenen gebruiken die met den Doop eenige overeenkomst hadden?

Ja, bij Egyptenaren, Perzen, Hindoes en anderen vindt men religieuse wasschingen. Vooral in den mysterien dienst waren zij gebruikelijk. Het is echter geheel iets anders eene algemeene analogie te vinden, dan een historisch verband te willen vaststellen. Wat bij de Heidenen van dezen aard werd aangetroffen, zal zijn ontstaan te danken hebben aan de inspraak der conscientie dat er schuld en onreinheid is, die moet weggenomen worden, aleer men gemeenschap met de Goden hebben kan. Men zegt dat in Noorwegen en IJsland zulk een Heidensche doop langen tijd naast den Christelijken bestaan heeft. In elk geval is de doop des Bijbels geheel onafhankelijk van zulke Heidensche praktijken ontstaan.

9. Wat was de Proselyten-doop, en in welk verband staat die met den Doop der Schrift?

Gerim (גֵּרִים) of Proselyten (προσήλυτοι) zijn zulke

Heidenen die door Besnijdenis en onderhouding der wet geheel in de gemeenschap der Joden waren opgenomen. In het O.T. zijn de Gerim niet anders dan, vreemdelingen, bijwoners, d.i. zulke Heidenen, die, zonder Jood te worden, toch bestendig in het land Israels woonden. En de Septuaginta gebruikt daarom het woord Proselyt. Later zijn dus beide woorden van beteekenis veranderd. In den Talmud wordt tusschen twee soorten van Proselyten onderscheiden, tusschen een „rechtvaardig vreemdeling", die de geheele wet onderhoudt, en een „vreemdeling die bijwoner is". Nog later werden de laatsten „Proselyten der poorte" geheeten. Wanneer een Proselyt der gerechtigheid in de Joodsche gemeente werd opgenomen, moesten drie dingen gebeuren: 1/ Besnijdenis; 2/ Doop; 3/ Een offer. De doop heette טְבִילָה Tebilah.

Het is nu de vraag hoe oud dit gebruik van den Proselyten doop is. Sedert het begin der 18de eeuw is bij de geleerden het gevoelen opgekomen, dat hij van veel jongeren oorsprong is dan de Christelijke doop, en waarschijnlijk slechts een nabootsing daarvan. Tegenwoordig zijn de meeningen nog gedeeld. Lightfoot, Danz, Bengel, Delitzsch, Edersheim, Schürer, houden het er voor dat deze doop zeer oud is en reeds ten tijde van Christus bestaan heeft. Volgens Meyer e.a. ontstond

het gebruik eerst later, in ieder geval na de verwoesting van den tempel te Jeruzalem door de Romeinen. (Comm. in Matth. 3:6).

De waarheid schijnt als volgt te zijn. Een Heiden, die als Heiden geleefd heeft, is op velerlei manier onrein. Wanneer hij dus door de Besnijdenis in het Jodendom wordt opgenomen is dit niet voldoende om hem geheel en al in de gemeenschap der reine Joden te doen deelen. Hij moet daartoe eene wassching ondergaan, zich baden, gelijk het van de Joden zelf geeischt wordt in de wet, wanneer zij zich op eene of andere wijze verontreinigd hebben. Lev. 11-15 en Num. 19. Nu kan het wel zijn dat zich later verschillende gebruiken aan dit waterbad vasthechtten, die er ten tijde van Christus nog niet aan verbonden waren, maar het lijdt geen twijfel dat het wezen van dezen Proselyten-doop niets anders is dan de gewone Levitische reiniging in dit bepaalde geval geeischt. En als zoodanig zal den doop ook bestaan hebben ten tijde van Johannes, ja zelfs voor dien tijd. Maar daaruit volgt dan tevens dat het onjuist is den doop van Johannes daaruit historisch te willen verklaren. Men heeft het b.v. als volgt voorgesteld. Johannes trad met den eisch des doops op, om aan te duiden, dat geheel het Jodendom was afgevallen, en niet beter meer dan het Heidendom, dat zij dus allen hetzelfde moesten ondergaan, wat

Heidenen ondergingen, wanneer zij Joden werden, n. l. den proselyten-doop. Het kan niet bewezen worden, dat de doop van een proselyt in dien tijd zulk eene belangrijke plaats in het inwijdingsritueel bekleedde, dat deze opvatting juist zou kunnen heeten. Hij moet toen nog een min of meer bijkomstig iets geweest zijn, waaraan men zou, die men niet de gedachte van Jood-worden verbinden kon. Deze belangrijkheid als inwijdingsceremonie zal ook de Joodsche doop eerst gekregen hebben in lateren tijd, wellicht onder de inwerking van het Christelijk gebruik. Johannes zelf stelt zijn doop niet onder dit gezichtspunt. Hij sloot zich veel meer aan bij dezelfde Levitische reinigingen, waarvan de proselyten doop eene bijzondere toepassing was.

10. Hoe moet over de beteekenis van den doop van Johannes geoordeeld worden?

Het Concilie van Trente heeft gezegd: „Zoo iemand zal gezegd hebben, dat de doop van Johannes, dezelfde kracht heeft bezeten als de doop van Christus, die zij vervloekt.“ (Sessio VII, Can. I). De Gereformeerden beweerden het tegenovergestelde. Terwijl Rome dus zei, dat de door Johannes gedoopten niet de bedeeling der genade van den eigenlijken doop ontvangen hadden, en later weer waren gedoopt, of voor de eerste maal Christelijk gedoopt,

hielden de Gereformeerden vol, dat zulk een herdoop niet was voorgevallen.

Dat er eenig verschil was tusschen den doop van Johannes en den doop in de N.T. bedeeling van het Genadeverbond zal moeielijk kunnen geloochend worden. Maar de vraag is: was het een wezenlijk verschil, zoo groot dat de nieuwe doop noodzakelijk werd? Onderscheid was er:

1. In de wijze waarop de doop op Christus wees. Johannes was nog niet in het Koninkrijk der hemelen. Hij stond op de grensscheiding. De wet en de Profeten zijn tot op hem. Hij was de voorlooper die aankondigde dat het Koninkrijk der hemelen nabij was. Zijn doop moest derhalve vooruit zien op Christus. De Christelijke doop wijst terug op denzelfden Christus.

2. Hiermeê hangt een tweede verschilpunt samen. Ofschoon den overgang vormende, behoort toch de doop van Johannes tot de O.T. bedeeling en ontleent aan deze zijne trekken. Geheel de O.T. bedeeling stelde de wet als een tuchtmeester tot Christus op den voorgrond. Zij was eene bedeeling om boetvaardigheid, zondenbesef te wekken. Hiermede overeenkomstig vinden wij dan ook dat de Doop van Johannes was een doop tot bekeering. Maar dit mag niet zoo verstaan worden alsof hij alleen eene negatieve beteekenis gehad had, en alsof de positieve hem geheel hadde ontbroken. Ware boetvaardigheid

is niet mogelijk zonder geloof.

3/. De doop van Johannes was nog nationaal en niet Katholiek. Het was een doop voor de Joden, terwijl de Christelijke doop een doop is, waarbij alle onderscheid tusschen Jood en Heiden, Barbaar en Scyth wegvalt.

4/. In de mate der gaven die den doop verzegelden stond natuurlijk de doop van Johannes bij den lateren doop der Christenen achter. De Geest nog niet gekomen zijnde moesten al de bijzondere gaven die aan de Geestes uitstorting hingen bij den doop gemist worden. Maar dit berechtigt niet om te zeggen dat er geene bijzondere geestelijke gave in den doop van Johannes ook als toen reeds bereikbaar en verkrijgbaar verzegeld werd.

Naast het verschil was er echter wezenlijk overeenkomst. De <u>insteller</u> van den doop van Johannes was God zelf Joh 1:33 Luk. 3:34. Matth. 21:25; evenzoo heeft Christus uit de volheid zijner Middelaars macht, waardoor Hij, zelf God, God vertegenwoordigde den Christelijken doop ingesteld. De <u>beteekende</u> en verzegelde zaak was dezelfde n.l. vergeving der zonden en wedergeboorte. Matth. 3:7,8. Luk. 3:3. Mark. 1:4 vgl. met Hand. 2:38; de bekeering die Johannes al. predikend zou bewerken was eene bekeering tot geloof, want van hem wordt gezegd, dat hij velen der kinderen Israels zou bekeeren tot

den Heere, hunnen God. Luk. 1:16, dat het geschiedde om den Heere te bereiden een toegerust volk vs. 17, dat Johannes daarbij op Christus wees blijkt uit alles Joh. 1:20, 23, 26, 27, 30. Hetzelfde blijkt uit het feit dat Jezus zelf met dezen doop van Johannes was gedoopt, alsmede zijne Apostelen en dat ons nergens van een herdoop wordt gemeld.

Men vraagt nu echter, indien dit zoo is, hoe dan Johannes zelf de scherpe scheiding maken kon, waarvan sprake is Matth. 3:11. Hij onderscheidt daar tusschen zijn doop, die een doop met water is en den doop van Christus, die een doop is met den H. Geest en met vuur. Hoe is dat te verstaan? Blijkbaar worden hier niet twee uitwendige doopen tegenover elkaar geplaatst, want gelijk Johannes' doop een doop met water was, zoo zou die van Christus een doop zonder water zijn. Maar tegenover elkaar worden gesteld de uitwendige doop van Johannes en de bijzondere gaven des Geestes, die door den doop werden afgebeeld en verzegeld, en die eerst later kon den volgen wanneer Christus den Geest zou hebben gezonden van den Vader. Het vuur zal dus ook op de bedeeling des Geestes moeten zien en is er misschien bij gevoegd om het onderscheid tusschen deze buitengewone Geestes-mededeeling en de gewone te doen uitkomen. Immers de gewone werkzaamheid des Geestes wordt beschreven in Joh. 3:5 als „water en Geest". Anderen laten het

vuur daar op de vurige tongen van den Pinksterdag nog waren [illegible] onder van de Johannes zoodat [illegible] in [illegible] [illegible] zouden staan. Beide is immers gepast. — Wij zien dus dat er uit dit gezegde van Johannes niets kan afgeleid worden om een verschil tusschen zijn doop en dien van Christus te constateeren. Ook van den doop dien Christus vóór zijn lijden door zijne discipelen liet bedienen (Joh. 4:2, 3:22) kon hetzelfde gezegd worden n.l. dat het nog geen doop met den H. Geest en met vuur was. Maar toch was het de Christelijke doop.

Een ander bezwaar dat men inbrengt is: Er werden toen op het Pinksterfeest zoovelen gedoopt, dat er toch zeker wel bij moeten geweest zijn, die ook door Johannes waren gedoopt. Dus herdoop. Aldus zelfs Ch. Hodge, die zich ten gunste van een onderscheid tusschen de twee doopen meer op dezen grond uitspreekt (III. p. 594). Maar het is niet voor bewijs vatbaar, dat allen daar tegenwoordig door Johannes reeds waren gedoopt, en dat dezulken, die reeds door hem gedoopt waren, nog weer zijn gedoopt.

Het voornaamste bezwaar ligt echter in Hand. 19:1–7. Daar wordt gemeld hoe Paulus te Efeze eenige discipelen vond, die den H. Geest niet hadden ontvangen, ja zelfs niet gehoord hadden of er een H. Geest was, die alleen gedoopt waren in den doop

van Johannes. Daarop zegt Paulus: Johannes heeft wel gedoopt den doop der bekeering enz. Dan volgt in vs. 5. ἀκούσαντες δὲ ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. En als Paulus hun de handen opgelegd had, kwam de H. Geest op hen, en zij spraken met vreemde talen en profeteerden.

De opvatting van deze moeielijke plaats hangt geheel af van den zin der woorden, boven in het Grieksch geciteerd.

1/. De oude en meest gangbare verklaring is, dat deze woorden (vs. 5) niet de woorden van Lukas den schrijver zijn, maar de woorden van Paulus den spreker tot de discipelen gericht. Hij zou dan willen zeggen: Het is wel waar dat Johannes doop voornamelijk een doop der bekeering was, en dat de boetvaardigheid daarbij op den voorgrond trad, maar toch, die Johannes hoorden werden ook gedoopt in den naam van den Heere Jezus, en daarom is het niet noodig, dat ge weder gedoopt worden, het is u genoeg dat wij u de handen opleggen en gij zult de gave des Geestes ontvangen. Dan zijn dus de discipelen niet herdoopt. Dit is de verklaring, die onze Statenvertaling begunstigt door het ingevoegde „hem", dat wel op Johannes moet slaan. Zoo verklaren Beza, Calixtus, Calovius en vele anderen, ook de meerderheid der Dogmatici.

2/. Eene andere verklaring is dat vs. 5 metterdaad de

woorden van Lukas geeft, en niet van Paulus. Maar zegt men, de doop dien de discipelen hier volgens Lukas ontvingen ter aanvulling van hun Johannes-doop, was niet een herhaalde water-doop, het was de doop des H. Geestes, dus de doop in geestelijken zin. Deze zou dan nader verklaard zijn in vs. 6 door de handoplegging en wat er op volgde, het spreken in talen en het profeteeren. Dit is de uitlegging van Calvijn.

3/. Eene derde verklaring is die van Zeiegler, ook gevolgd door Dr. Kuyper (Heraut No 643). Zeiegler zegt: Deze twaalf werden herdoopt niet om, dat zij den echten Johannes-doop ontvangen hadden, en deze niet genoeg was voor een Christen maar omdat een of ander Johannes-discipel hen had misleid door hen te doopen in den naam van Johannes-zelf en niet van Jezus. De zin van vs. 4. wordt dan: Johannesdoop te wel tot bekeering, maar toch ook in den naam van Jezus d. w. z., dat zij gelooven zouden in dengenen, die na hem kwam, dat is, in Christus Jezus." Gij hebt den waren Johannes-doop niet ontvangen, maar een schijn-doop. vs. 5 wordt dan verhaal van Lukas. De discipelen zijn door Paulus gedoopt niet herdoopt.

Men beroept zich voor deze laatste verklaring vooral op vs. 3. En hij zeide tot hen: Waarin zijt gij dan gedoopt? En zij zeiden: In den doop van

Johannes (Εἰς τὸ Ἰωάνου βάπτισμα). Dat zal moeten beteekenen „Gedoopt in den naam van Johannes". Maar het is volstrekt niet zeker dat de woorden dat beteekenen kunnen. De doop in iemand of tot iemand wordt nimmer genoemd: de doop van iemand. Wij zouden bij deze verklaring eenvoudig verwachten: „tot Johannes".

4/. Anderen zeggen dat de doop van Johannes wel echt was maar dat deze discipelen niet voldoende waren onderricht geworden aangaande de toekomstige gaven des H. Geestes, het buitengewone Charisma, en dat dit bedoeld wordt door hun zeggen: Wij hebben zelfs niet gehoord dat er een H. Geest is. Dat dit niet wel beteekenen kan: Wij hebben niets van het bestaan des H. Geestes gehoord spreekt van zelf. Vgl. Joh 7:39. En nu zou Paulus, hunne zwakheid in aanmerking nemende, hen op hun verlangen herdoopt hebben, wat in gewone omstandigheden niet gebeurde. Dat zij het wenschten zou in de woorden liggen: „En dit hoorende" vs. 5. Men moet toestemmen dat dit, volgens den context de natuurlijkste verklaring van alle is. De herdoop zal dan berusten op het dubbel karakter dat de eerste Christendoop had, op de charismatische zijde. Er volgt dan ook, wanneer men deze verklaring aanneemt, geenszins uit, dat herdoop geoorloofd is, gelijk de Anabaptisten willen, die altijd munt uit dezen tekst hebben pogen te slaan. Dat Apollos

door Aquila zou herdoopt zijn kan volstrekt niet bewezen worden. 28:26.

Het bezwaar blijft echter bestaan ook bij deze opvatting dat de oplegging der handen op den doop volgde. Gewoonlijk neemt men aan, dat deze oplegging der handen juist ten doel had het Charisma des H. Geestes mee te deelen. En ook hier is dat zoo, want daarop beginnen zij met tongen te spreken en te profeteeren. Men zou nochtans kunnen zeggen: doop en oplegging der handen behooren bij elkaar.

De eerste verklaring zou de verkieslijkste zijn, indien wij het Grieksch van het 5de vers zoo konden vertalen, „die hem hoorden". Maar men zou verwachten dat er dan stond οἱ δὲ ἀκούσαντες αὐτόν. De tekst is en blijft eene crux interpretum. Turretijn geeft toe dat er mogelijk van herdoop gesproken wordt maar dat nochtans geen essentieel verschil tusschen den doop van Johannes en den Christelijken doop behoeft te bestaan. Hij zegt dat Johannes wellicht geene formule gebruikte, zooals later gebezigd werd, en dat daardoor de herhaling gewettigd was. Dat Johannes eene vaste formule bezigde zal men moeielijk kunnen bewijzen maar dat dit op zichzelf tot herhaling aanleiding gaf evenmin.

11. Welk woord wordt in het N.T. voor doopen gebruikt en wat is de kracht van dat woord?

Βάπτω, Bapto beteekent indoopen indompelen'

want ook doopen en dompelen zijn met elkaar verwant (Vgl. Engelsch to dive, te dip). Joh. 13:26 van het indoopen der bete door Jezus, die Hij aan Judas gaf. Vgl. ook Ruth 2:14 van het doopen der bete door Ruth in den azijn; Luk. 16:24 van het doopen van den vinger van Lazarus in het water. Overal staat hier βάπτω, zoodat over de oorspronkelijke beteekenis volstrekt geen twijfel behoeft te bestaan. Wanneer een Baptist zegt, dat Bapto „dompelen" is zoo moet men hem dat zonder voorbehoud toestemmen.

Een versterkte vorm van Bapto is Baptizo, βαπτίζω, en dit is het gewone woord voor „doopen" in gebruik. Ook dit is oorspronkelijk „indompelen". Eigenlijk is Baptizein, herhaaldelijk indoopen dus een frequentativum. Daarom wordt het II Kon. 5:14 in plaats van Bapto gebezigd, waar verhaald wordt hoe Naäman zich zeven maal in den Jordaan doopte. Maar deze frequentatieve beteekenis wordt niet altijd doorgevoerd, zoodat Baptizein dikwijls genoeg = Baptein is. Nu schijnt echter dit Baptizein tevens de gebruikelijke Grieksche vertaling voor de Levietische wasschingen en reinigingen te zijn geweest, wat weer daarmee samenhangen mag, dat deze doorgaans door baden, d.i. door indompelen van het lichaam in het water geschiedde. Men vergl. b.v. Matth. 15:2 „want zij wasschen hunne handen niet wanneer zij brood zullen eten (οὐ γὰρ νίπτονται

τὰς χεῖρας), met Mark. 7:4. „tenzij dat zij eerst gewasschen zijn" (ἐὰν μὴ βαπτίσωνται).
Hierdoor wordt nu het begrip van Baptizo onmiddelijk onder het gezichtspunt van „wasschen" gesteld, een feit van het hoogste gewicht. Dat dit „wasschen" juist in de meeste gevallen een wasschen door indompeling was, verschijnt daarbij als een toevallig iets, dat ook anders had kunnen zijn, en dat, zoo het anders geweest ware, niets aan de zaak zou veranderd hebben. De Levietische reinigingen waren wasschingen van het geheele lichaam, ook waar er eene besprenging mede gepaard ging. Num. 19:19 vgl. vs. 18, Lev. 11: 24-28 seqq. 17:15; 14:2-8; 15:16-18, 19-24, 25-29, 2-15. Dat in al deze reinigingen het geheele lichaam moest worden gewasschen en niet slechts een gedeelte hing met het ceremonieele en bezwarende karakter van de O.T. bedeeling samen. Indien eene gemakkelijke besprenging voldoende ware geweest, zou zij wellicht zeer spoedig tot een' blooten vorm zijn geworden. De bading van het geheele lichaam werd niet zoo gemakkelijk tot een zinlooze gewoonte. Dan moet men ook niet vergeten dat bij de Levietische reinigingen het symbolische op den voorgrond trad. Het was daarom alleszins gepast dat het geheele lichaam in geval van onreinheid aan een wassching werd onderworpen. Daardoor toch werd

afgebeeld hoe de geheele mensch door de zonde wordt verontreinigd, en hoe geheele vernieuwing noodig is. Intusschen mag daaruit niet worden afgeleid, dat ook bij den doop als Sacrament de geheele onderdompeling van het lichaam noodzakelijk zal zijn. Bij den doop toch staat niet het teeken maar het zegel op den voorgrond. De N. T. sacramenten zijn niet in de eerste plaats symbolen, zij zijn vóór alle dingen zegelen des verbonds. Het is dus geenszins noodig, dat het geheele symbolisme van de reinigingen des O. T. op den doop des N.T. wordt overgedragen.

De fout die de Baptisten begaan, wanneer zij er op staan dat Baptizein = Indompelen en niets anders, ligt in het voorbijzien van het posgenoemde feit. Woorden gelden door hun gebruik, niet door hunne etymologie. Men kan veilig toegeven niet alleen dat Baptizo oorspronkelijk indompelen beteekent, ja men kan zelfs zoover gaan van te zeggen, dat in de eerste tijden, onderdompeling de gewone doopvorm was, zonder dat men door dit alles den Baptisten gewonnen spel geeft. Het punt tusschen hen en ons in geschil toch ligt hierin, of de onderdompeling de kern en het wezen van het doop-symbolisme uitmaakt, zoodat haar los te laten gelijk staat met een opgeven van den doop zelf. Wanneer men den Baptist vraagt: Waarom heeft Christus het sacrament

van de inlijving in de Christelijke gemeente zoo gemaakt, dan is zijn antwoord: Omdat het indalen in en het opkomen uit het water afgebeeld moest worden. Dat daarbij tevens een wasschen komt, overmits men iemand niet indompelen kan zonder dat het water tegelijk zijn lichaam wascht is volgens hem een bijkomstig iets. De doop zou doop zijn en zijn kern behouden, wanneer men iemand in iets anders indompelen kon dat geene reinigende qualiteit heeft. Wanneer men ons dezelfde vraag voorlegt, zoo antwoorden wij: Het Sacrament is door Christus zoo gemaakt, omdat Hij de wassching en reiniging wilde afgebeeld hebben. Dat dit gewoonlijk in een land gelijk Palestina, en naar de Joodsche wet door onderdompeling of baden geschied, de was een toevallig en bijkomstig iets. Wanneer een wassching plaats grijpt zonder onderdompeling zoo blijft de doop zijne kern behouden.

De quaestie tusschen ons en den Baptist is dus volstrekt niet of Baptizein dompelen of sprengen beteekent. Men kan toegeven en zal waarschijnlijk moeten toegeven, dat het zijne oorspronkelijke beteekenis van „dompelen" of „doopen" in het N.T. nergens geheel verloren heeft. De quaestie is eenvoudig of dat dompelen de hoofdzaak was of iets toevalligs. En dan zeggen wij het laatste. Het was dompelen met het doel om te wasschen, en om

reiniging af te beelden. Daarop steunen wij wanneer wij beweren, dat een doop door besprenging de ordinantie van Christus is juist zoo goed als een doop door dompeling. De Baptisten van hunne zijde meenen dat de Reformatie half werk heeft gedaan, dat Luther en Calvijn den Roomschen zuurdesem niet ten volle hebben uitgezuiverd en dat op hen de plicht rust om het oorspronkelijke Christendom in zijne reinheid te herstellen.

Men moet tegen de Baptisten liever niet met zwakke historische argumenten uit het N.T. te velde trekken. Men kan zich beroepen op Mark. 7:4 (βαπτισμοὺς ποτηρίων καὶ ξεστῶν καὶ χαλκίων καὶ κλινῶν. doopen van drinkbekers en kannen en koperen vaten en bedden". Drinkbekers en kannen en koperen vaten, zegt men, konden gedompeld worden, maar bedden niet. De vraag is echter of deze woorden καὶ κλινῶν in den tekst behooren. Westcott en Hort laten ze uit. Ook de Rev. Version. Ook op Hand. 2:41,42 kan men wijzen. Er werden tot de gemeente toegedaan 3000, die zeker ook voor het meerendeel zijn gedoopt geworden. Was dat mogelijk in zoo korten tijd, wanneer de doop door indompeling geschiedde? Onmogelijk is het niet. Een even groot aantal [illegible] is in betrekkelijken korten tijd door onderdompeling gedoopt. Ook het beroep op Hand. 10:47 is niet sterk, overmits wij het daar blijkbaar met eene overdrachtelijke

spreekwijze te doen hebben. Petrus wil zeggen, de H. Geest is reeds op hen gekomen, zal iemand nu nog het water, waardoor Hij beteekend en verzegeld wordt, kunnen weren? Uit Hand. 16:33 heeft men vrij algemeen afgeleid dat de stokbewaarder en de zijnen niet door onderdompeling gedoopt werden, maar eenvoudig door besprenging.
Maar de Baptisten zeggen, dat de gevangenis, gelijk de meeste groote gebouwen in het Oosten voorzien was van eene fontein en waterbak.
I Cor. 10:1,2 staat dat al de vaders onder de wolk waren en door de zee doorgingen, en in Mozes gedoopt werden in de wolk en in de zee. Dat zij door het water gingen en dat wel droogvoets, kan, zegt men, reeds gedoopt worden heeten. Zij werden eenvoudig besprengd met de spattende druppelen. Maar van besprenging is geen sprake in het verhaal dezer gebeurtenissen. De Apostel heeft het zich blijkbaar zoo gedacht, dat de zee en de wolk zich om het volk toesloot en dus tot een element werd, waarin zij zich bevonden. De zee was aan beide kanten, de wolk was over de Israelieten, dat was hun doop. Ook op die plaatsen beroept men zich, die van een doopen met den H. Geest spreken. Matth. 3:1. Mark. 1:8, Joh. 1:33, Hand. 1:5; 11:16, I Cor. 12:13. ἐν πνεύματι ἁγίᾳ καὶ πυρί. — ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς

πνεύματι ἁγίῳ. — οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ. — ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ — καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν. De vraag is hoe dit „in den H. Geest" zooals er letterlijk staat op al deze plaatsen is bedoeld. Is de H. Geest het element waarin men gedoopt wordt, waarin God als 't ware indompelt, of is 't verstaan als een gedoopt worden met den H. Geest? In het laatste geval zou ἐν = בְּ in het Hebreeuwsch zijn de instrumenteele praepositie. In Mark. 1:8 is het zonder twijfel „door middel van water — — door middel van den H. Geest. — Maar daaruit volgt nog niet dat een besprenging gedacht is, want ook de doop door onderdompeling kan men een doopen door middel van water noemen. In I Cor. 12:13 schijnt ons de vertaling „door middel van één geest" het natuurlijkst, maar daarmêe is de besprenging niet bewezen. Men kan door al deze dingen slechts bewijzen aan de Baptisten ontnemen, geene bewijzen voor zijn eigen gevoelen verkrijgen. Vgl. de Commentaren op al deze plaatsen.

12. Hoe luidt het getuigenis der Historie van na Bijbelschen tijd aangaande de vraag van indompeling of besprenging?

Het blijkt dat besprenging reeds vroeg in gebruik was,

voornamelijk in zoogenaamden Klinischen doop n.l. bij zieke personen, die het Sacrament moesten ontvangen. Bij hen was onderdompeling uitgesloten. Het blijkt echter ook dat in de oudste tijden vele bijgeloovige personen zulk een doop niet voor vol rekenden. Die door besprenging gedoopten werden „Clinici" genoemd. Eerst meende men dat er geen bewijs uit de 2de eeuw was voor den doop door besprenging, want een paar plaatsen in Tertullianus gelden als onzeker, en ook de ouderdom van zekere beelden, waarop de besprenging voorkomt, kan niet nauwkeurig genoeg bepaald worden. Maar door de ontdekking van de „Didacta der 12 Apostelen" is daar verandering in gekomen. Daaruit toch blijkt dat zelfs in de allervroegste tijden geen aanstoot genomen werd, wanneer de besprenging in de plaats der onderdompeling kwam. Toch wordt er ook hier bijgevoegd dat er een objectieve grond moest zijn, die de onderdompeling onmogelijk of onraadzaam maakte. B.v. als er geen stroomend water in de nabijheid was. De apostolische oorsprong van de besprenging kan men ook langs dezen weg niet bewijzen.

13. Waarop kan men zich tegenover de Baptisten ten slotte nog beroepen?

Op het Universeele karakter des Christendoms. Het Christendom is Katholiek d.w.z. voor alle tijden

en landen bestemd. Ook in zijne sacramenten moet dat uitkomen. Vandaar dat de teekenen in deze sacramenten zoodanige zijn als overal worden aangetroffen: Water, brood, wijn, de meest gewone producten der natuur, die overal kunnen bewaard worden. Maar hetzelfde zal ook moeten gelden van de wijze des gebruiks. Onderdompeling is iets dat in Oostersche landen soms uitvoerbaar is, maar toch ook in menige streek weer niet. Indien dus het Christendom aan zoo iets gebonden is, staat het te dezen opzichte gelijk met den Islam, die al zijne belijders aan de bedevaart naar Mecca bindt. Maar de Islam is dan ook particularistisch, het Christendom is Universeel, Katholiek, voor alle tijden, landen, omstandigheden en toestanden bestemd.

14. Zijn het alleen de Baptisten die de onderdompeling hebben?

Neen, ook geheel de Grieksche kerk houdt aan den doop door onderdompeling vast. Het heeft in de Roomsche kerk lang geduurd eer onderdompeling en besprenging als gelijk gerechtigd werden erkend (Einde der 13de eeuw). De Engelsche kerk schijnt een tijd lang de onderdompeling te hebben gehad. De Westminster assembly zei: „sprinkle or pour". Vroeger toen door de Baptisten de onderdompeling in gebruik kwam beschouwde men haar als eene nieuwigheid.

15. (Waarin bestaat bij den doop de uitwendige stof, het uitwendige teeken?

In een wasschen met water. Zuiver water moet gebruikt worden, en niet zooals de Roomschen willen, olie, zout, speeksel, honig of wat dies meer zij. Het water moet zoo gebruikt worden dat het beeld eener afwassching ontstaat. Het moet met het lichaam van den doopeling in verbinding worden gebracht. Men wil er ook op staan dat deze aanraking van het water met het lichaam eene drievoudige wezen moet, om overeen te komen met de trinitarische doopsformule. Tertullianus, Cyrillus, Basilius, Ambrosius spreken van de drievoudige besprenging. Turretyn zegt: „Wij houden ons tegenwoordig aan de enkelvoudige besprenging en gelooven dat over deze zaak niet behoeft getwist te worden met iemand ter waereld, daar er geen uitdrukkelijk gebod is voor het getal een of drie (XIX, 11, 12). Het Exorcisme, de wijding van het water, het maken van het teeken des kruises op voorhoofd en borst van den gedoopte, het overhandigen aan hem van eene aangestoken waskaars, altemaal Roomsche gebruiken, worden verworpen.

16. Geef nader aan waardoor dit water en de handeling daarmeê verricht in den doop tot een teeken wordt.

1). Het water is dat element in de natuur dat door God voor het doel de physische reiniging geschapen is. De idee der reiniging is door God in het water

gelegd. Niet van achteren is de keuze van het water daarvoor geschied, maar van te voren is het water daarvoor geschapen. De reiniging in geestelijken zin ziet op twee dingen. Vooreerst op het wegnemen der schuld. Vervolgens op het wegnemen der smet. Er is een wasschen der rechtvaardiging. Er is ook een wasschen der heiliging. Op beide ziet de aanraking van het doopwater. Men kan nu echter verder vragen: Wat is het dan in geestelijk opzicht dat deze tweevoudige reiniging bewerkt? Het antwoord is: Het bloed en de Geest van Christus. Deze twee moeten daarom ook door het doopwater voorden afgebeeld. Bij het bloed ligt dit zoo voor de hand, dat het schier geen betoog behoeft. Maar ook op den Geest ziet het I Cor. 6:11, „En dit waart gij sommigen, maar gij zijt afgewasschen, maar gij zijt geheiligd, maar gij zijt gerechtvaardigd, in den naam van den Heere Jezus, en door den Geest onzes Gods." Hebr. X:22 „het lichaam gewasschen zijnde met rein water". Openb. 1:5 „en ons van onze zonden gewasschen heeft in zijn bloed". I Petri 3:21 „Waarvan het tegenbeeld de doop ons nu ook behoudt, niet die eene aflegging is der vuiligheid des lichaams, maar die eene vraag is van een goed geweten tot God, door de opstanding van Christus Jezus". Dat de H. Geest ook in den doop beteekend wordt komt onder anderen uit in Tit. 3:5 „door het bad der wedergeboorte en der

vernieuwing des H. Geestes". Joh. 3:5 „zoo iemand niet geboren wordt uit water en geest". Vgl. ook Matth. 3:11 zooals deze plaats boven is uitgelegd. Johannes stelt teeken en beteekende zaak hier tegenover elkaar en zegt dat hij slechts de eene geven kan, dat Christus de andere geven moet en zal.

De schrift geeft niet verder aan hoe de Geest in het teeken des waters wordt afgebeeld. Dat uitgieting des H. Geestes een gewoon beeld in de Schrift is behoeft niet herinnerd te worden. Maar uitgieting is iets dat aan water doet denken. Er ligt dus op zichzelf niets ongerijmds in dat de Geest door water wordt afgebeeld en zijne werking door het sprengen van water beteekend. Sommigen hebben op de levengevende kracht des waters gewezen, maar deze gissing schijnt den Schriftuurlijken grondslag te ontbeeren.

Het bloed van Christus op de ziel toegepast rechtvaardigt. In de vergieting van dat bloed lag zoowel de lijdelijke als de dadelijke gehoorzaamheid des Middelaars. Daarom is ook het teeken des doops teeken niet van eene halve, maar van eene geheele, volkomene rechtvaardiging. De doop, zegt Petrus is de vraag eener goede conscientie tot God door de opstanding van Jezus Christus. In den doop is de vraag, maar ook het antwoord daarop van de zijde Gods.

2/. De Baptisten en allen die op de noodzakelijkheid

der onderdompeling staan, gaan bij hunne ver-
klaring van de symboliek des doops geheel anders
te werk. Zij zeggen Baptizo is „doopen". „Doopen"
is iets in het water steken, zoodat het er eerst on-
der komt, en dan er weer uitkomt. De beweging
naar beneden en naar boven wordt dan het wezen-
lijke. De beweging beteekent het ingaan in den
dood en het opkomen uit den dood. De dood waar-
in men ingaat en waaruit men opkomt is in de
eerste plaats de zoendood van Christus. De geloo-
vige moet daarin om er deel aan te ontvangen,
d. w. z. hij moet er gemeenschap aan hebben de
dood moet hem toegerekend worden. Christus
noemde zijnen dood daarom een doop. Mark. 10:38.
„Kunt gij den drinkbeker drinken dien ik drink,
en met den doop gedoopt worden, waar ik mede
gedoopt worde?" Luk. 12:50. „Maar ik moet
met dezen doop gedoopt worden en hoe worde ik
geperst totdat het volbracht zij". Daarom spreekt
Paulus van den doop als volgt: „Of weet gij niet
dat zoovelen wij in Christus Jezus gedoopt zijn wij
in zijnen dood gedoopt zijn?" (Rom. 6:3) Maar dat
is niet het eenige van het symbolisme des doops,
dat wij volgens der Baptisten meening missen-
nen en weglaten. Er is meer. Wanneer de doope-
ling in het water afdaalt en naar beneden gedoopt
wordt, zoo symboliseert dat het ondergaan van
zijn eigen ouden mensch. Wanneer hij de beweging

naar boven maakt en opstijgt zoo beteekent het de opstanding van zijn nieuwen mensch. Vervolgens: Tusschen deze beide symbolen van dood is er nu een verband. De doop beteekent dat alleen door gemeenschap aan den kruisdood en de opstanding van Christus (op juridische wijze) in ons de dooding van den Ouden en de opstanding van den nieuwen mensch in de wedergeboorte en bekeering kan tot stand komen. Onze begrafenis en onze opstanding zijn alleen mogelijk doordien wij in den dood en de opstanding van Christus, dus in het doopwater, ingaan. En de conclusie is dat alleen de Immersionisten het ongeschonden sacrament bezitten, dat daarentegen de aspersionisten een verminkt teeken hebben, en ongehoorzaam zijn aan de ordinantie van Christus. Een Baptist schrijft: „Het is een treurige zaak, dat zij, die de praktijk der besprenging volgen, door een symbool zeggen: Een mensch kan zichzelf wederbaren, of althans dat zijn wedergeboorte kan plaats hebben, zonder verbinding met den dood van Christus!" „Reiniging wordt tot het wezen van den doop gemaakt en men besluit, dat eenige vorm van reiniging aan het doel der ordinantie beantwoordt. Maar indien de dood van Christus de verdienende oorzaak onzer reiniging is, zoo mogen wij verwachten dat bij afgebeeld zal worden in de verordening,

die onze reiniging verklaart, indien de dood van Christus het centrale feit des Christendoms is, zoo kunnen wij billijk verwachten, dat die ook gesymboliseerd zal zijn in de inwijdings ritus der Christenheid". (Strong Syst. Theol. p. 529).

Ons antwoord op deze voorstelling is als volgt:

1/. Dat de veelheid van water en het ingaan daarin, eene speciale afbeelding is van den doop van Christus kan uit geene enkele plaats der schrift bewezen worden. Wat Christus zegt Mark. 10:38 en Luk. 12:50, boven geciteerd, ziet stellig niet vooruit op den Christelijken doop, maar is eene overdrachtelijke spreekwijze. Gedacht is waarschijnlijk aan O.T. spreekwijzen zooals Ps. 69:2, 3, 15, 16. Ps. 42:8; 124:4, 5; 144:7 Jes. 63:2, Openb. 12:15.

2/. Wanneer het doop water met den doopeling in aanraking wordt gebracht, zoo komt er evengoed eene verbinding tusschen hem en den dood van Christus tot stand, als bij de onderdompeling. Het doopwater toch, zooals wij gezien hebben, beteekent het bloed des Heilands. Bloed doet onmiddelijk aan dood denken. En de besprenging met bloed toont duidelijk genoeg dat met onze wassching en reiniging de dood van Christus iets te doen heeft. Het is daarom ook eene geheel onrechtvaardige beschuldiging tegen de Aspersionisten, wanneer men zegt dat zij de subjectieve genade losmaken van haren oorsprong in den dood van Christus. Zoolang

en eene toepassing van water in den doop blijft, op welke bijzondere wijze dan ook, is zoo iets uitte, aard onmogelijk. In het water zit de dood van Christus symbolisch in.

3/. Het Baptistische symbolisme is niet eenvoudig en klaar genoeg om voor zulk een ritus, die algemeen verstaanbaar wezen moet, dienst te kunnen doen. Het ondergaan van den doopeling moet twee dingen tegelijk beteekenen n. l. den dood van Christus en den dood des zondaars, die daaruit voortvloeit. Oorzaak en gevolg smelten hier dus samen. Het water op zich zelf, de hoeveelheid water kan den dood van Christus niet afbeelden, want, van- neer men dat toegeeft wordt het een louter quan- titatieve quaestie, en er is geen grond meer om te zeggen, dat de kleine hoeveelheid water, die wij gebruiken den dood niet afbeeldt. Maar de onder- gang evenmin, want het is de ondergang niet des Heilands maar des zondaars. Zulk eene ingewik- kelde symboliseering kunnen slechts weinigen verstaan.

4/. De plaats waarop men zich voornamelijk van Baptis- tische zijde beroept is Rom. 6:1-10. Men moet toestemmen dat Paulus hier in zijne redeneering zich bij het symbolisme der onderdompeling aansluit. Hij wil bewijzen dat de rechtvaardi- ging uit het geloof niet tot losbandigheid leidt, dat men er niet door leert zeggen: „Laat ons in de zonde blijven, opdat de genade des te meerder

worde". Het bewijs ligt daarin dat met de intrede in den staat der objectieve rechtvaardiging ook eene subjectieve omzetting in het bewustzijn des menschen gepaard gaat. En hiervoor weer vindt de Apostel het bewijs in de plechtigheid van den doop. Die doop was een doop tot den dood van Christus, omdat het een doop tot Christus was. Zoo-velen als wij in (tot) Christus Jezus gedoopt zijn, zijn wij tot zijnen dood gedoopt. Dewijl de Christen door zijnen doop in gemeenschap met Christus gebracht is, moet die gemeenschap ook in alle stukken en deelen doorgaan. Het moet eene gemeenschap des doods zijn. Nu spreekt toch wel van zelf dat dit niet in geheel letterlijken zin kan verstaan worden. Onze dood is niet geheel hetzelfde als Christus dood. Er is slechts eene soort overeenkomst. Het sterven van Christus was een sterven voor de zonde, onze dood is een sterven aan de zonde. De vergelijking tusschen deze twee is dus niet zoozeer eene vergelijking tusschen twee gelijksoortige feiten als wel eene zinrijke speling der gedachten. De doop herinnert er aan dat de dood van Christus in ons doorwerken moet, dat de zonde die aan het kruis is geoordeeld, nu ook verder moet worden vervolgd en uitgedreven, totdat haar laatste sporen verdwenen zijn. Het zwaarte punt der redeneering ligt dus in de gemeenschap met Christus. Nu zal echter niemand kunnen beweren, dat de

doop dit element verliest, zoodra hij ophoudt eene onderdompeling te zijn. Ook de besprenging geschiedt immers tot Christus. Wanneer het bloed van Christus ons toegepast wordt in den doop zoo beteekent zulks dat het niet slechts de schuld maar ook de smet reinigen moet. De bloedbesprenging wordt tot eene bloedwassching in dubbelen zin n.l. tot rechtvaardiging en heiliging. Indien nu in Paulus' dagen de doop door besprenging gebruikelijk was geweest had hij evengoed uit dezen kunnen redeneeren als nu uit den doop door onderdompeling. Hij had aldus kunnen spreken:

1/. In den doop als het Sacrament der inlijving in de Christelijke gemeente komt uit wat het zeggen wil een Christen te worden.

2/. In den doop wordt het bloed van Christus niet slechts buiten ons uitgestort, als een offer dat voor ons geldt, het wordt ook op ons en aan ons gesprengd, als een bloed dat reinigt.

3/. De Doop beteekent en verzegelt derhalve dat het bloed van Christus, als het teeken zijns doods ook in ons werkt, dat het ons heiligt en wederbaart.

4/. Het is daarom laster wanneer men uitstrooit dat een Christen zou kunnen zeggen: Laat ons de zonde doen, opdat de genade des te meerder worde!

Er is echter nog meer dat de Baptistische redeneering in den weg staat. Men is gewoon dit ondergaan en weer opkomen uit het water des doops

als een symbool der wedergeboorte voor te stellen. Maar Paulus spreekt hier niet van de Wedergeboorte. Het is zonder twijfel de bekeering waarop hij het oog heeft. De boetvaardigheid en het geloof als beginsel der goede werken correspondeeren met dit ondergaan en weer opkomen. Het is iets dat in het bewustzijn voorvalt, een breken met, eene kruisiging aan de zonde, die het karakter heeft van iets schandelijks iets pijnlijks. Omdat de Christen vóór hij tot den vrede der rechtvaardiging kwam dit stervens proces heeft moeten doorworstelen, omdat de zonde hem in al hare afschuwelijkheid verschenen is en voor altijd bij hem geschandvlekt, daarom is het onmogelijk, dat hij ooit in de vreeselijke dwaling zou vervallen van haar te willen doen, opdat de genade des te meerder worde. Niet de wedergeboorte maar de bekeering wordt dus hier afgebeeld door het ondergaan en het opkomen. En nu moeten wij toestemmen dat voor deze symboliek de onderdompeling alleen gepast is. Alleen de overstrooming met water, het induiken, verwekt de gedachte aan iets pijnlijks en smartelijks. Paulus spreekt dan ook van begraven-worden met Christus, een gekruist-worden van den ouden mensch met hem, maar hij zegt volstrekt niet dat daarin het wezen van den doop zit. In Titus 3:5 waar hij van de wedergeboorte melding maakt vindt hij het symbolisch element in het bad, dus in de wassching, niet in iets pijnlijks, maar in iets verfris-

schends en verkwikkends.

Ons resultaat is derhalve dat de doop door onderdompeling kan gebruikt worden met rijkere symbolische beteekenis dan die door besprenging. Maar dat ook de laatste een volle doop is. En dat in de instelling en het ontstaan van den doop niet de begrafenis en opstanding, maar de reiniging en wassching op den voorgrond stonden. Paulus heeft op fijnrijke wijze de onderdompeling gebruikt om eene diepe gedachte uit te drukken, maar heeft nergens gezegd dat hij daarmee den vorm des doops aangaf of verklaarde.

17. Waar vindt men de instelling van den Christelijken doop?

In beginsel heeft hij zijne goddelijke instelling reeds bij Johannes den Dooper ontvangen. Maar deze instelling is op nieuw bekrachtigd door den Middelaar vóór zijne hemelvaart Matth. 28:19.

18. Welke is de beteekenis van deze instellingswoorden?

1. Zij moeten in verband gebracht worden met vs. 18. „En Jezus bij hen komende sprak tot hen zeggende: Mij is gegeven alle macht in hemel en op aarde". Als de machtige d.i. als de Bevolmachtigde, die Middelaars-macht bezit heeft Christus het Sacrament des doops ingesteld. Het is gegevene macht,

dus Middelaarsmacht.

2/. „Heengegaan zijnde maakt alle volken tot discipelen". Dit is de letterlijke vertaling van het woord dat de onzen met „onderwijst" hebben overgezet (μαθητεύσατε). In het alle volken ligt de Catholiciteit van het Christendom, die nu met de verhooging des Heeren hare volle rechten zou verkrijgen. Maar de Joden zijn niet uitgesloten van dit „al de volken". Israel is van nu af aan een gewoon volk naast de andere volken. Eén groot Christen-volk treedt in de plaats van het eene volk des vleeschelijken Israels. De Vulgata vertaalde reeds „docēte" = „onderwijst", en daardoor is deze onjuiste vertaling in gebruik gekomen en gebleven.

3/. De vraag is verder: In welk verband staan de drie dingen: tot discipelen maken, doopen en leeren tot onderhouden? Blijkbaar in deze betrekking, dat het discipelen maken geschiedt door het doopen en door het onderwijzen. Het heeft dus twee deelen. Iemand wordt eerst door den doop in de relatie van een discipel tot Jezus geplaatst en dan wordt hij nauwkeurig onderwezen aangaande alles wat de Heere bevolen heeft, opdat hij het onderhoude. Hiermee is niet gezegd, maar evenmin uitgesloten dat de te doopen personen eerst eenig onderricht moeten ontvangen. Indien hun doop een discipel wording zal zijn, zoo moeten zij weten wat hij beteekent. Voor volwassenen is dat zoo, maar wanneer gelijk bij kinderen,

oogenblikkelijk onderricht niet mogelijk is, kan de doop voorafgaan, en het onderricht geheel later volgen. Dit is van belang voor den kinderdoop.

41. „Hen doopende tot den naam des Vaders des Zoons en des H. Geestes". Dit doopen is van den waterdoop te verstaan, niet, zooals de kwakers willen van den Geestes-doop door Christus. Vader, Zoon en H. Geest worden hier naast elkaar genoemd, en het eene woord „naam" geldt voor deze drie te samen. Als er „in de namen" gestaan had, ware ook de schijn ontstaan alsof elk der drie Goddelijke personen meer dan een naam droeg. De vraag is echter wat met dit „tot den naam" εἰς τὸ ὄνομα is bedoeld;

a). De Vulgata heeft het overgezet <u>in</u> <u>nomine</u>, „in den naam". Luther heeft deze overzetting gevolgd „Im Namen". Dat zou dan willen zeggen: „op last, op authoriteit van Vader, Zoon en Geest". Maar dit kan niet om onderscheidene redenen. Dan zou niets gezegd worden van het doel des doops, van zijne beteekenende en verzegelende kracht, en alleen zou gesproken worden over den persoon die hem bedient en zijne lastgeving. Vervolgens kan εἰς τὸ ὄνομα ook niet wel beteekenen „<u>in</u> den naam" (בְּשֵׁם) maar zal op andere wijze moeten verstaan worden = לְשֵׁם „<u>tot</u> den naam". En dit „tot den naam" wil niet zeggen „tot eere van den naam"; ook niet bloot „tot belijdenis van den naam", of ook „opdat de gedoopte zich naar een ander naam noeme".

De beteekenis is veelmeer dat men door den doop in eene persoonlijke verhouding tot den Drieeenigen God komt te staan, die met dien naam Vader, Zoon en H. Geest genoemd wordt. De naam is de openbaring van het wezen, in den naam is het wezen Gods, tot den naam gedoopt te worden geeft dus te kennen, in die verhouding tot God te treden waardoor zijn wezen voor ons tot volle waarheid wordt. Door den doop wordt (altijd sacramenteel) de eerste Persoon der Drieeenheid ons tot een Vader die ons tot zijne kinderen en erfgenamen aanneemt, en daarom van alle goed verzorgen, en alle kwaad van ons weren of ten onzen beste keeren wil" (Formulier). Evenzoo met den Zoon en den H. Geest. Deze drie namen komen hier oeconomisch voor in hunne beteekenis, die zij hebben voor het Genadeverbond. Natuurlijk ligt daar tegelijker tijd de trinitarische belijdenis in opgesloten, maar dat is toch niet alles. Gedoopt te worden tot den naam des Drieeenigen zegt veel meer dan door den doop zich te verbinden om in de Drieeenheid te gelooven. Het zegt tot de Drieeenheid in eene practische personeele verhouding te komen, de doop is niet slechts een algemeen symbool des Christendoms, hij is een zegel van het verbond der genade. En het verbond der genade is in zijn wezen een trinitair verbond.

6/. Wij mijden dus bij de verklaring dezer woorden de twee uitersten. Het eene uiterste is dat van de boven-

gevonde verklaringen, het andere dat men „tot den naam" verstaat van de sphere waarin de doopeling komt te staan. Het is niet in de eerste plaats eene sphere waarmee wij het hier te doen hebben, maar eene betrekking. Natuurlijk brengt die betrekking dan verdere gevolgen met zich. Maar dat vloeit daaruit voort, dat niet wij zelven het zijn die ons in deze betrekking plaatsen, het is de Drieeenige God die dit doet. Daarvan gaat ook ons Doopsformulier uit. De Vader verklaart, de Zoon verklaart, de H. Geest verklaart, en dat is de zin van ons gedoopt-worden „tot hun naam".

c/. Men heeft veelszins willen verklaren „dompelen de in den naam des Vaders enz." alsof hier de naam als het element voorkwam, waarin men gedompeld wordt. Maar dan moet het water den naam des Vaders, des Zoons en des H. Geestes afbeelden. En daarvoor ontbreekt alle verdere grond in de schrift. Het water waarin men gedompeld wordt is nooit iets anders dan het bloed en de Geest van Christus. Geheel de uitdrukking zal dus als volgt moeten worden verstaan: „doopt [in water] tot de gemeenschap des Genadeverbonds met Vader, Zoon en Geest". En hierin ligt dan de gedachte, dat hetgeen door het water beteekend en verzegeld wordt, het eenige middel is om den toegang te verkrijgen tot de gemeenschap van Vader, Zoon en Geest. Men moet met het water in aanraking worden gebracht, in het

water in, en zoo alleen is het mogelijk om tot God drieënig te komen. Wij hebben bij den doop in het teeken niet zoozeer het doel te zien als wel het middel tot het doel. Het bloed als verbondsbloed, als Middelaarsbloed ontsluit ons den toegang tot de verbondsbetrekking met God.

5/. Zijn deze woorden: tot den naam des Vaders, des Zoons en des H. Geestes als eene formule te beschouwen, die bij den doop moet uitgesproken worden en die volstrekt niet gewijzigd worden mag? Tertullianus beweerde dat de vorm voorgeschreven was; Origenes verklaarde geen doop voor wettig, dan die in den naam der drieëenheid. Evenzoo Athanasius. De beide laatste schijnen echter niet op den nauwkeurigen vorm gestaan te hebben. Wel Augustinus, die hierin met Tertullianus ging. Ook Thomas Aquinas stemde met hen in en eischte gebruik der woorden als formule. Hij zegt, wanneer de Apostelen soms andere woorden gebruikten, zoo hadden zij hiervoor eene bijzondere dispensatie van Christus, die wij niet bezitten. De Catech. Rom. betwijfelt dat de Apostelen ooit anders dan met de volle formule hebben gedoopt. Bellarmijn beroept zich niet op Matth. 28:19, maar op de traditie en de kerk om het noodzakelijk gebruik der formule te bewijzen.

Daartegenover staan niet weinige anderen, die een doop in den naam van Christus voor wettig verklaren, overmits in den naam van Christus, die des Vaders

en des levens toch reeds liggen opgesloten. Wij noemen slechts Ambrosius, Bernard van Clairveaux en Petrus Lombardus.

Luther ontkende dat de strikte formule vereischt werd, en dat een doop in den naam van Jezus Christus niet geldig zou zijn. Zwingli loochent dat Matth. 28:19 voor gebruik als formule bestemd is. Calvijn oordeelt anders (Comm. op Hand. 2:38 en I Cor. 1:13). Hij gaat van de gedachte uit dat Christus wel bedoeld heeft eene formule voor te schrijven. Voetius zei, dat er bij den doop een hoorbaar woord moet zijn inhoudende het bevel en de belofte Gods in dat men het best doet zich daarbij aan Matth. 28:19 te houden, maar dat men den vorm en het wezen des doops niet in het gebruik dier woorden en in hunne volgorde zoeken mag. Cloppenburg noemt het een dwaling dat Christus een bevel zou gegeven hebben om juist zulke woorden te gebruiken. Beza, Gomarus, Maresius, Heidegger, Turretijn gaan daarentegen met Calvijn mee. Cocceius zei dat geen bepaalde formule voorgeschreven was. Evenzoo de meeste Coccejanen. Ook Brakel houdt de formule niet voor noodzakelijk.

Men ziet dat de Godgeleerden ook in de Geref. kerk de vraag verschillend beantwoord hebben. Is het te bewijzen dat de Apostelen eene andere formule hebben gebruikt? Hand. 2:38 wekt Petrus wel zijne hoorders op om zich te laten doopen in den naam van Jezus Christus, maar dat hij daarmee wil

aangewen de formule, die bij den doop stond uitgespro-
ken te worden, kan men niet bewijzen. Bengel heeft ge-
meend dat de Joden alleen noodig hadden tot den naam
van Jezus gedoopt te worden, terwijl bij de Heidenen,
die geheel vervreemd waren van den waren God,
de volle formule door de Apostelen zou gebruikt zijn.
Daarop zou dan ook Matth. 28:19 zien, „al de volken".
Maar, zooals reeds gezegd is, deze uitdrukking sluit
volstrekt de Joden niet uit. Wij gelooven dat uit
Hand. 2:38 niets bewezen worden kan. Evenmin uit
8:16. Hand. 10:48 staat, „in den naam des Heeren";
19:5 „in den naam van den Heere Jezus". Blijkbaar
wordt hier overal het doel van den doop omschre-
ven, niet de doopsformule geciteerd, en om het doel
te omschrijven, was niets meer geschikt dan te
zeggen: „Tot den Middelaar", „tot den naam van
Jezus Christus".

Met Matth. 28:19 is het anders. Wel wordt
ook hier op het doel van den doop nadruk gelegd,
maar ditmaal opzettelijk, in de instelling des doops.
Wij mogen dus aannemen dat de woorden hier ge-
vonden de formuleering des Heilands zijn aangaan-
de de strekking van den doop. En wanneer het nu
vaststaat dat er bij den doop iets moet gesproken
worden en dat dit gesprokene in een paar woorden
de strekking van het Sacrament moet uitdruk-
ken, zoo vragen wij terecht, waar men beter de
vereischte woorden zou kunnen vinden dan in

deze opdracht des Heilands. Al is het dus waar dat hier geen bevel is om die bepaalde formule te gebruiken, toch grenst het aan vermetelheid om zelf eene betere formuleering voor den zin des Sacraments te willen geven, dan die ons Christus hier gegeven heeft. Er is ook niet de minste reden denkbaar, waarom men daarvan zou afgaan.

Of men echter zeggen mag: Een doop niet met die formule bediend is onwettig? Hier dient onderscheiden te worden. Indien het weglaten der formule is geschied uit welbewuste loochening der Drieeenheid in de kerk die den doop bediend heeft, zoo is de doop stellig onwettig. Indien daarentegen de bedoeling geene andere was, dan tot de gemeenschap des Vaders, des Zoons en des H. Geestes te doopen, zoo mag men aan de woorden op zich zelf niet zulk eene beteekenis hechten, dat daardoor de doop zou kunnen gewijzigd worden.

Hieruit vloeit tevens voort, dat in onze dagen het gebruik der formule van meer gewicht is dan wel in vroeger tijden. Indien er geen Unitariërs in de wereld waren, zoo kon het niet-gebruiken der formule ook geen aanleiding geven om iemand verdacht te houden. Maar nu de Trinitarische belijdenis van vele zijden op het sterkst geloochend wordt krijgt het eene groote waarschijnlijkheid, dat er achter het in-onbruik-raken van de formule meer schuilt. Daarom is

het iemand niet geoorloofd lichtvaardig de woorden te wijzigen of er enige van weg te laten.

19. Welke vraag hangt met het hier besproken samen?

Die van den wettigen bedienaar des Doops. De Roomschen stellen op het voetspoor van Augustinus eene volstrekte noodzakelijkheid van den doop tot zaligheid. Overmits het nu wreed schijnt de zaligheid van een mensch van de soms geheel toevallige aanwezigheid of afwezigheid van een priester te binden, heeft zich Rome genoodzaakt gezien den doop door leeken, zelfs door vrouwen in gevallen van nood toe te laten. Dit noemt men nood-doop. Zelfs een niet-gedoopt leek kan in geval van nood anderen doopen. Ook den ketterdoop wil Rome erkennen, ofschoon daar oudtijds heftige strijd over geweest is. Cyprianus en de Afrikaansche bisschoppen verwierpen den doop door ketterschen en schismatische kerken bediend, en herdoopten. De Donatisten stonden daar nog veel sterker op en ontwikkelden dit afwijkend gevoelen tot kettery. De kerk van Rome daarentegen herdoopte hen, die een ketterdoop hadden ontvangen niet. Op het Nicaensche Concilie werd dit laatste standpunt goedgekeurd, maar een uitzondering werd gemaakt voor ketters die de Triniteit loochenden.

De Gereformeerden hebben zich altijd wat den be-

dienaar des doops aangaat aan den regel gehouden, dat dienst des woords en dienst der Sacramenten bij elkaar behooren. In de instelling des Doops is een gebod aan de Apostelen om tot discipelen te maken. Bij dat discipelen maken behoort de Doop. Hij is er een deel van. Leeren gaat hem vooraf en volgt er op. Dit leeren is ambtelijk leeren, een leeren eerst aan de Apostelen opgedragen, maar in hen aan geheel de kerk toebetrouwd, de dogmatische macht. Het is dan natuurlijk dat zij, die dit leerambt bekleeden ook het doopen verrichten. Dat het niet aan de Apostelen alleen is opgedragen te doopen, spreekt van zelf. Het bevel in zijne algemeenheid „maakt alle volken tot discipelen" kon alleen door de kerk van alle eeuwen worden uitgevoerd. De sacramenten zijn zegelen van den Koning der kerk, maar het ligt in de natuur van een zegel, dat het maar niet zoo door iedereen kan gebruikt worden. De Koning stelt zijne wettige dienaars aan om het voor hem te hechten aan die stukken waaraan hij het gehecht hebben wil. De Roomschen beroepen zich op Zippora Ex. 4. Maar de gevallen staan niet gelijk. Er was toen geen geregelde bediening des woords, en de besnijdenis werd gewoonlijk door den huisvader verricht. Eindelijk: overmits wij geene noodzakelijkheid van den doop leeren om zalig te worden, zoo kunnen wij ook niet toegeven dat het in eenig geval noodig zou zijn van dien regel af te wijken, dat de doop

moet bediend worden door de dienaren des woords.

De doop is niet een privaat iets. Als Sacrament behoort hij bij de kerk. Daarom moet hij bediend worden in eene openbare samenkomst der gemeente, wanneer de geloovigen tot den dienst des woord vergaderd zijn.

Het is natuurlijk niet strikt te bewijzen uit het N.T. dat slechts bedienaren van het leerambt in de eerste Christen-kerken den doop hebben bediend. Op het Pinksterfeest kunnen er van de discipelen geweest zijn, die de Apostelen in het doopen hielpen. Philippus (Diaken en Evangelist) doopte. Ananias doopte Paulus te Damaskus, en wij weten van hem niets dan dat hij een discipel was (Hand. 9:10, 18) Paulus zegt I Cor. 1:17 dat Christus hem niet gezonden had om te doopen, maar om het Evangelie te verkondigen. - D. w. z. het specifieke, wat de Apostelen van anderen onderscheidde, wat de anderen niet even goed konden verrichten, lag niet in het doopen, maar in de Apostolische verkondiging van het woord Gods een bewijs te meer, dat Matth. 28:19 tot de kerk als vertegenwoordigd door de Apostelen, en niet tot de Apostelen als zoodanig gericht is. Ook Petrus schijnt Hand. 10:48 het doopen aan anderen te hebben overgelaten.

Aangaande den ketterdoop plaatste zich de Gereformeerde kerk insgelijks op het boven vermelde standpunt door onderscheid te maken tusschen fundamen-

teele ketterij en niet fondamenteele afwijking in de leer. Een doop van Arianen en Socinianen erkennen wij niet. Een doop van Roomschen en Remonstranten wel. Wanneer iemand van de eerstgenoemden tot ons overkomt, herdoopen wij niet, maar doopen voor de eerste maal. Want hij is niet waarlijk gedoopt. Het komt er niet op aan of de bedienaar van den doop met fondamenteele ketterij besmet is, de vraag betreft slechts het standpunt der kerk in welke hij en voor welke hij den doop bediend heeft. Maar het spreekt vanzelf dat dit een gebied is waar men vele lastige vragen zou kunnen opwerpen. Wanneer de kerk eenen ketterschen leeraar duldt, wordt zij dan niet zelve mee verantwoordelijk, en medeplichtig aan zijne kettersche leer? Kan men den doop erkennen van eene zoogenaamde Gereformeerde kerk, die een loochenaar der Godheid van Christus toelaat voort te gaan het woord en de Sacramenten te bedienen? Indien de ketterij van den dienaar verborgen ketterij gebleven is, doet zij natuurlijk niets af tot de geldigheid of ongeldigheid van den doop.

20. Aan wie moet de doop worden toegediend?

Uit de instelling blijkt dat zulken moeten gedoopt worden, die discipelen kunnen zijn. Matth. 28:19. Dus menschen, geen klokken of gebouwen of iets dergelijks, gelijk de Roomschen beweren. Aan I Cor. 15:29 sluit zich de moeielijke vraag vast of ook dooden althans representatief kunnen gedoopt worden. m.a.w. of men

voor dooden gedoopt kan worden. De Apostel zegt daar: „Anders wat zullen zij doen, die voor de dooden gedoopt worden?" (οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν) indien de dooden ganschelijk niet opgewekt worden? Waar, om worden zij voor de dooden ook gedoopt?" Er waren lang geleden reeds niet minder dan 23 verklaringen van deze woorden.

1/. Calvijn e.a. vatten dit „zich voor de dooden laten doopen" op als beteekenend „zich laten doopen in de qualiteit van dooden, als zulken die zeker zullen sterven, zoo goed als dood zijn". Het moet dan zien op kranke Christenen, die den doop nog niet hadden ontvangen, maar toch als gedoopten wenschten te sterven. Het schijnt echter dat de woorden dit onmogelijk kunnen beteekenen.

2/. Luther e.a. vatten ὑπὲρ op in plaatselijken zin „boven de graven". Men zegt dat de Christenen te Corinthe de doopsplechtigheid deden verrichten boven de graven der afgestorvenen. Maar ὑπὲρ in zulk eene beteekenis komt in het N.T. niet voor, en dat de doop boven de graven bediend werd, kan geen bewijs leveren voor de opstanding der dooden, waarvoor toch de woorden des Apostels een bewijs moeten inhouden.

3/. Chrysostomus: „voor de opstanding des lichaams gedoopt worden" d.i. onder de belijdenis van dat artikel des Christelijken geloofs, dat van de dooden, de opstanding der dooden gewaagt. Zoo vele anderen. Ook dit kunnen de woorden niet beteekenen.

4/. De natuurlijkste en naar het ons toeschijnt eenig-houd-

bare verklaring schijnt als volgt te zijn. In de Corinthische gemeente moet een misbruik bestaan hebben dat de Christenen zich voor ongedoopte afgestorvenen plaatsvervangend lieten doopen waarschijnlijk in de bijgeloovige meening, dat deze uit dezen Doop voordeel zouden trekken in den dag der opstanding. Dit misbruik sloot dus geloof aan de opstanding der dooden in zich. En voor zoover het dit geloof insloot, kon Paulus zich er van bedienen als van een argumentum ad hominem. Daarmeê is echter niet beweerd dat Paulus dit bijgeloovig gebruik goedgekeurd heeft. Hij kon bij andere gelegenheden de Corinthiërs er over onderhouden hebben, en hen beter geleerd. In elk geval is het door de Apostelen tegengegaan, want het heeft in de kerk geen stand gehouden. Men vond het later slechts bij ketterschi secten, zoo als b.v. de Marcionieten.

Men moet toestemmen dat de laatstgenoemde verklaring alleen den natuurlijken zin der woorden recht laat wedervaren. Dat zij echter alle moeielijkheden wegneemt zal niemand kunnen beweren. Het blijft altijd vreemd dat Paulus zulk een vreeselijk misbruik van den doop, zonder een enkel woord van afkeuring ten grondslag van zijn argument leggen kon.

21. Hoe kan men overigens de ontvangers van den doop verdeelen?

In twee klassen:

a). De volwassenen die niet in hunnen kindschen leeftijd gedoopt zijn.
b). De kinderen des verbonds, die als zoodanig gedoopt worden.
Het is noodig de beteekenis van den doop voor deze beide klassen afzonderlijk te behandelen. Het vraagstuk van den kinderdoop is een vraagstuk van zoo groot belang dat het op zichzelf dient besproken te worden. Het wordt door allen toegestemd dat waar het N.T. ex professo over den doop handelt de doop van volwassenen is bedoeld. In een tijd van missie, zooals de N.T. tijd was, moest die vanzelf op den voorgrond treden. Wij zoeken daarom eerst vast te stellen, welke beteekenis het N.T. aan zulk eenen doop aan een volwassene bediend toekent.

22. Aan welke volwassenen werd de doop volgens de ordinantie van Christus toegediend?
Aan dezulken die in waarheid zijne discipelen waren. Door den doop werd men een discipel van Jezus. Men werd tot hem gedoopt, om in de gemeenschap des genadeverbonds te treden, met Vader, Zoon en H. Geest. Er is nergens een spoor te ontdekken dat daarmede slechts eene uitwendige relatie wordt bedoeld, eene verplichting om dit of dat bij te wonen of te doen. Philippus zegt op de woorden van den kamerling: Indien gij van ganscher harte gelooft, zoo is het geoorloofd" Hand. 8:37. Daarin ligt opgesloten dat het niet geoorloofd zou zijn indien dit hartelijke geloof ontbrak. Nu werpt Filippus zich niet op tot een beoordeelaar van den inwen-

digen toestand des kamerlings. Hij werpt de verantwoordelijkheid veeleer geheel op dezen zelf. „Indien gij gelooft, zoo is het geoorloofd". De kamerling wetende dat hij niet geloofde zou geen recht gehad hebben den doop aan te nemen. Die geloofd zal hebben en gedoopt zal zijn zal zalig worden. Het is dus het zaligmakend geloof dat aan den doop van een volwassene dient vooraf te gaan. De kerk mag de Sacramenten, de zegelen van Gods verbond aan niemand anders geven dan aan geloovigen. Er moet eene geloofwaardige belijdenis des geloofs zijn. Of de werkelijkheid met die belijdenis overeenkomt, heeft zij dan niet verder te onderzoeken. Het is niet alleen mogelijk, maar ook van te voren waarschijnlijk dat in vele gevallen de werkelijkheid niet met de belijdenis zal overeenkomen. Maar de kerk gaat ook in die gevallen, wanneer zij op belijdenis het bondzegel toedient vrij uit, want Christus heeft haar niet opgedragen, naar de echtheid eener belijdenis onderzoek te doen. Zij heeft alleen de opdracht ontvangen van eene belijdenis nota te nemen en daarop te handelen. En haar oordeel over die belijdenis zelf is louter negatief. D. w. z. zij mag en moet zich de vraag voorleggen: Is er iets dat ons absoluut noopt om aan de oprechtheid van die belijdenis te twijfelen? Dat die vraag gedaan moet worden spreekt vanzelf. Het is onmogelijk en zou op zelf-mystificatie neerkomen, wanneer men b.v. eene

belydenis voor oprecht wilde houden, die rondweg door den wandel weersproken wordt. Overigens echter is zulk een onderzoek negatief, d.w.z. het gaat van de stelling uit dat de oprechtheid moet worden aangenomen overal waar niet het tegenovergestelde kan worden bewezen. Het is niet de roeping der ambtsdragers zich het bewijzen der echtheid van iemands geloof ten taak te stellen. Dat is juist de Labadistische methode, die eischt dat men zich met behulp van alle mogelijke middelen zedelijke zekerheid verschaffe aangaande den inwendigen toestand van degene die zich voor de ontvangst der Sacramenten aanbiedt. Maar de Gereformeerde positie is zich daar geheel buiten te houden nadat de candidaat voldoende onderricht is aangaande de strekking van den stap door hem te doen. De kerk handelt in geheel deze zaak niet discretionair, zij handelt volgens opdracht. Vaste regels zijn haar voorgeschreven, waaraan zij zich strikt te houden heeft. Zij is eene rechteres in dezen zin dat zij niet mag afgaan op subjective indrukken of moreele overtuigingen, die zij bij zichzelve gevormd heeft, maar zich heeft neer te leggen bij het goddelijk recht haars Konings. En gelijk een rechter zich niet afvraagt: Kan ik dien man voor onschuldig houden of vertrouwen? maar wel: Valt hetgeen die man gedaan heeft al of niet binnen de termen van de veroordeeling der wet? — alzoo ook de kerk. Een rechter kan zich genoodzaakt zien iemand vrij te spreken van wiens schuld hij zedelijk

overtuigd is. De kerk kan zich genoodzaakt zien iemand tot den doop toe te laten aangaande wiens oprechtheid zij gegronden twijfel koestert. In beide gevallen komt ieder gebrek aan absoluut bewijs den persoon die onder verdenking ligt ten goede. Men kan dit alles ook zoo uitdrukken: dat de kerk geen recht heeft om iemand van het Sacrament des doops te weren, indien zij om dezelfde reden niet gerechtigd zou zijn hem, indien hij reeds gedoopt ware, af te snijden. En overmits men nu iemand afsnijdt niet op zedelijke vermoedens of subjectieve overtuigingen, maar alleen op objectieve gronden, zoo zijn de laatste ook alleen voldoende om recht te geven tot weigering van het Sacrament. De belijdenis die aan den doop dient vooraf te gaan is eene belijdenis die kan geloofd worden, niet zulk eene die ons dwingt om haar te gelooven.

Ons doopsformulier in dat gedeelte dat voor bejaarden te gebruiken is, vat de zaak zoo op. Het begint toch met de woorden: „En alhoewel de kinderen der Christenen (onaangezien zij dit niet verstaan) uit kracht des verbonds moeten gedoopt worden, is nochtans niet geoorloofd de bejaarden te doopen, tenzij die te voren hunne zonden voelende, belijdenis doen van hunne boete en geloof in Christus". Het wordt dan bewezen met een beroep op den doop van Johannes, op de instelling des doops, uit de praktijk des N.T. Bij de vragen, die den bejaarden doopeling worden voor-

gelegd behoort ook deze: of hij gelooft dat hij door de kracht des H. Geestes een lid van Christus en zijne kerk geworden is? Deze belijdenis sluit dus wel degelijk in de subjectieve verandering in dengene die haar aflegt. Dat is geen Labadisme, maar Bijbelsch voorschrift, en algemeen-Gereformeerd gebruik.

Men kan op dit punt het best de beteekenis van het Sacrament onderscheiden. Bij den doop der kleine kinderen is dat uitteraard veel moeielijker. Maar bij volwassenen heeft geene Protestantsche kerk er ooit aan getwijfeld, of slechts waarachtig, zaligmakend geloof kon recht geven op den doop. Al de Protestantsche kerken staan hier tegenover Rome. Rome doopt de massaas zoodra die zich maar tot het ontvangen van den doop willen leenen, doopt ze op historisch geloof alleen, en dan nog wel op eene fides implicita. De Brownisten (Puriteinen en den engeren zin) stellen een Labadistisch onderzoek naar den inwendigen toestand des doopelings in. De Gereformeerde kerk staat tusschen deze uitersten in het midden. Zij dringt steeds ernstig op waarheid in de verhouding tegenover God en in het ontvangen zijner bondzegelen, en geeft nooit door woord noch daad den indruk dat de doop slechts eene uitwendige plechtigheid was, of dat historisch geloof voldoende was. Een doop van een volwassene op historisch geloof alleen is niet geoorloofd. Maar de kerk laat zich niet gebruiken tot eene hartenmeesteres, die historisch geloof van zaligmakend geloof scheiden moet.

Wat verder in zulk eene geloofwaardige belijdenis is opgesloten, kan niet zoo gemakkelijk aangegeven worden. Kennis van de fundamenteele waarheden des Christendoms wordt vereischt. De doop van een volwassene geschiedt op onderstelling dat er genade in het hart aanwezig is. Maar de aanwezigheid daarvan kan zich slechts door woorden openbaren. Waar alle uiting der kennis ontbreekt, zou ook de grond voor genoemde onderstelling ontbreken. God heeft het nu eenmaal zoo verordend dat het inwendige leven des Christens, slechts door de bewuste belijdenis naar buiten treden kan. Maar aangaande den omvang der vereischte kennis kan verschil van opvatting bestaan. Die omvang kan afwisselen al naar gelang van den persoon. In het formulier worden achtereenvolgens opgenoemd - Drieeenheid - schepping - onderhouding - zonde - verlossing - als leerstukken waaraan geloof wordt gevorderd. Maar daaraan is reeds eene private belijdenis voorafgegaan, en ook aan het slot wordt nog instemming gevraagd met al de artikelen der Christelijke religie.

23. Wat is de uitwerking van dezen doop bij volwassenen?

Deze vraag is identisch met de andere: Is de doop een bloot teeken en zegel of is hij ook genademiddel door Christus naast het woord verordend om ons

werkelijk genade te doen toekomen?
Daaruit ontwikkelt zich dan vanzelf eene andere vraag: Welke genade kan door den doop worden meegedeeld?
Wat de eerste vraag betreft zoo hebben wij reeds gezien hoe de Gereformeerde opvatting de Sacramenten tot werkelijke middelen der genade maakt. De Zwing-liaansche leer volgens welke zij bloote symbolen van Gods Genade en teekenen van onze verbintenis aan God zouden zijn, wordt beslist verworpen. Maar men behoeft zich tot verwerping van dit ge-voelen niet op uitsluitend confessioneele gronden te beroepen. Ook de schrift verwerpt het. Dat Chris-tus de instelling van een bloot symbool op zoo ernstige en plechtige wijze in de laatste opdracht aan zijne jongeren, meer bepaald aan zijne Apos-telen, zou verricht hebben is niet waarschijnlijk. Op zulk een tijd, van iemand die zoo spreekt, verwachten wij meer. Ook is er voor symbolen die geen genademiddelen zijn in de N.T. bedeeling ei-genlijk geen plaats, overmits de schaduwen zijn voorbijgegaan, en het lichaam is gekomen. De Sa-cramenteele spreekwijzen der schrift, die de betee-kende zaak en het teeken in zulk eene nauwe ver-eeniging voorstellen worden geheel onverklaarbaar indien men in het begrip van symbool blijft hangen.
Indien dus de Doop een middel der genade is, zoo ~~komt~~ de vraag, welke genade wordt er door medegedeeld? Nogmaals moet herinnerd worden

dat wij hier alleen spreken over den doop der volwassenen. Over den kinderdoop wordt later gesproken. Wij kunnen het volgende vaststellen:

1. Volgens de doorgaande leer der schrift veronderstelt het ontvangen van den doop bij volwassenen de aanwezigheid van zaligmakend geloof. En bijgevolg ook de aanwezigheid van al wat het zaligmakend geloof meebrengt of veronderstelt. Dus wedergeboorte, bekeering, rechtvaardiging. En het is daarom eene on-Bijbelsche leer, dat de doop bij een volwassene wedergeboorte, bekeering, rechtvaardiging zou werken. Zelfs de Luthersche kerk, die zoo grooten nadruk op het Sacrament als krachtdadig genademiddel legt, heeft zich niet laten verleiden om van deze schriftuurlijke basis af te gaan. Schoon aan den kinderdoop de verzorging van al deze dingen toeschrijvend leeren de Lutherschen toch in hun grooten Catechismus: „alleen het geloof maakt den persoon waardig, om dit heilbrengende en goddelijke water met vrucht te ontvangen". „Wanneer het geloof afwezig is blijft de doop slechts een naakt en onvruchtbaar teeken".

2. Dientengevolge moet men de schriftuurplaatsen, die de wedergeboorte als door den Doop in volwassenen gewerkt schijnen voor te stellen op andere wijze verstaan. De schrift kan niet met zichzelf strijden. Zij kan niet op eene plaats zeggen: Om gedoopt te worden moet iemand eerst gelooven! en op eene andere plaats: De Doop verwekt de wedergeboorte en

het geloof. De plaatsen die hier in aanmerking zouden kunnen komen zijn voornamelijk Joh. 3:5 en Tit. 3:5.

Over de eerste plaats is reeds vroeger gesproken. Er zijn verschillende verklaringen van. Calvijn zegt: „Hij zet Geest en Water voor hetzelfde. Het is een gewone en alledaagsche spreekwijze der schrift, wanneer er sprake is van den Geest, om deszelfs kracht uit te drukken. — — Het water is derhalve niets anders dan de inwendige reiniging en levendmaking des H. Geestes. Anderen (b.v. Meyer) meenen dat hier rechtstreeks van den Christelijken doop gesproken wordt en deze tot eene voorwaarde gemaakt voor het ingaan in het koninkrijk der hemelen. Nog weer anderen denken aan den doop van Johannes. De juiste verklaring zal als volgt zijn:

De Wedergeboorte wordt hier geschetst naar hare twee zijden, het wegdoen van den ouden, en het opwekken van den nieuwen mensch. Deze twee zijden worden beschreven naar het voornaamste deel dat aan elk eigen is. Bij het wegdoen van den ouden mensch komt het vooral op een wasschen aan, n.l. een wasschen dat [schuld en] smet wegneemt. Bij het opwekken van den nieuwen mensch komt het vooral op een instorten van een nieuw levensbeginsel aan. Het eerste gaat in orde aan het tweede vooraf. Om nu het eerste uit te drukken gebruikt Jezus het beeld des waters, dat Nicodemus niet vreemd kan geweest zijn. Hij was er vertrouwd mee uit de Levietische wasschingen

en bovendien uit den doop van Johannes. Het laatste te meer wijl bij den doop van Johannes juist de negatieve zijde der wedergeboorte, de wegneming van het oude op den voorgrond trad. Nicodemus zou dus aanstonds hebben kunnen verstaan wat met de wedergeboorte uit water bedoeld was. Om de tweede zijde uit te drukken spreekt de Heere van eene wedergeboorte uit Geest. Geest komt hier zonder artikel voor, omdat het zeer nauw met water verbonden is, „water en Geest". Het moet dus genomen worden als datgene wat evenals het water eene eigenaardige werking heeft. Water maakt rein, Geest maakt levend. Water + Geest maken rein + levend. Ook dat kon Nicodemus als leeraar in Israel weten. De Geest als levendmaker was in het O.T. niet een onbekend begrip. Onze resultaat is dus dat hier wel van de wedergeboorte naar hare twee zijden, maar niet van den Doop sprake is. Maar wel kan men zeggen, dat de beelden hier door den Heiland gebruikt, evenzoo ten grondslag gelegd zijn in de beteekenis en verzegeling van den H. Doop. Met dit onderscheid nochtans dat daar het water niet slechts het bloed maar ook den Geest van Christus afbeeldt, terwijl hier water en Geest uit elkaar zijn gehouden.

Veel meer grond voor het gevoelen dat de Doop genademiddel der wedergeboorte is schijnt in Titus 3:5 te liggen. „Het bad" waarvan hier sprake is, moet, meent men, de Doop zijn. En nu heet het een bad

der wedergeboorte en vernieuwing des H. Geestes.

Maar wij merken op:

1/. Dat het volstrekt niet zeker is, dat de Apostel hier van den doop spreekt. „Het bad" kan zijn de overdrachtelijke naam voor de Wedergeboorte. De twee Genitivi die volgen dienen dan tot nadere verklaring van welk bad bedoeld is n. l. het bad dat bestaat in wedergeboorte en vernieuwing. De Genit. „des Heiligen Geestes" zegt wie de bewerker van dit bad is of men zou hem als het instrument des bads kunnen nemen. God is de bewerker, die ons zalig maakt. Hij doet het door een bad, eene wassching en hij bewerkt deze wassching doordien Hij den H. Geest over ons rijkelijk uitgiet door Jezus Christus onzen zaligmaker. De laatste woorden doen er zelfs onwillekeurig aan denken dat hier aan een bad des H. Geestes gedacht wordt.

2/. Wanneer men echter bij „bad" aan „Doop" wil denken, zoo volgt nog geenszins dat hier de wedergeboorte door of in den Doop geleerd wordt. De Genitivi kunnen velerlei beteekening uitdrukken. Het zou kunnen zijn: De Doop, waarmee wedergeboorte en vernieuwing des H. Geestes gepaard gaat.

Maar het zou ook kunnen zijn:

De Doop waarin Wedergeboorte en vernieuwing des H. Geestes beteekend en verzegeld wordt.

In den laatsten zin vat Calvijn het op. „De Doop bezegelt ons de zaligheid door Christus verworven". De Apostel zegt dat God ons door den Doop

zalig gemaakt heeft, wijl in sacramenteele spreekwijze de beteekende zaak door het teeken kan worden uitgedrukt. Onze Catechismus vat het in dezen laatsten zin op (vr. 71). De twee begrippen „Wedergeboorte" en „vernieuwing" zijn niet scherp te scheiden. Zij dienen tot aanvulling van elkander. Het is een wedergeboorte die tegelijkvernieuwing is.

3/. Wanneer dus geloof (wedergeboorte, bekeering enz.) aan den doop van volwassenen behooren vooraf te gaan, is er wellicht een andere bijzondere genade, die door God aan den doop verbonden is en in den doop geschonken wordt. Dat is door niet weinigen beweerd. Er zijn er die toegeven dat de doop op het geloof moet volgen, maar dat er toch bij den doop iets aan den geloovige gebeurt, waardoor hij wezenlijk veranderd wordt. Hij ontvangt den H. Geest, wordt door den H. Geest in gemeenschap gebracht met Christus, ondergaat daarbij eene bewerking van Christus die hem naar zijn ouden mensch sterven, en naar zijn nieuwen mensch opstaan doet. Het springt in het oog dat men op dit standpunt tweeërlei bezit van den H. Geest moet aannemen. Vooreerst een bewerkt-worden door den H. Geest, waardoor het geloof wordt verwekt, een nieuw levensbeginsel wordt ingestort, het getuigenis der rechtvaardiging geschonken. Al deze dingen van de werking des H. Geestes te scheiden loopt geheel tegen den regel der schrift in. Iemand moet wedergeboren worden uit

water en Geest I Cor. 12:9 „Een eenen anderen het geloof door denzelfden Geest"; II Cor. 4:13 „Dewijl wij nu denzelfden Geest des geloofs hebben". Vervolgens een bezit van den H. Geest als een inwonend persoon, die ons tot tempelen Gods maakt, ons aan Christus het hoofd verbindt, de gemeenschap der heiligen tot stand brengt, het mystieke lichaam vormt.
Nu meent men dat het laatste bezit des H. Geestes in den doop geschonken wordt niet het eerste. Men beroept zich op teksten als de volgende: Gal. 3:27 „Want zoovelen als gij in Christus gedoopt zijt, hebt gij Christus aangedaan"; (vs. 28) „Want gij allen zijt één in Jezus Christus". I Cor. 12:13 „want ook wij allen zijn door éénen Geest tot één lichaam gedoopt -- -- en wij zijn allen tot éénen Geest gedrenkt".

Dit zou derhalve eene bijzondere doops-genade zijn, die nochtans het beginsel van geloof als voorvereischte om het Sacrament te ontvangen geheel ongedeerd laat. De moeielijkheid toch om het Sacrament met een bepaalden genade-inhoud te voorzien ligt juist daarin dat men zoo ligt in gevaar komt daardoor van de Gereformeerde basis af te glijden en het tot een instrument van verwekking van het geloof te maken, in plaats van het als een sterkingsmiddel des geloofs te beschouwen. En omgekeerd men redeneert zoo licht: Wanneer het geloof alreede aanwezig is voor het gebruik des Sacraments, wat blijft er dan nog voor het Sacrament zelf over? Tusschen beide moeielijkheden

tracht deze theorie door te zeilen door het maken van genoemde onderscheiding.

In bepaalden vorm is deze theorie uitgewerkt door Dr Kuyper. Hij zegt (Heraut No 638), „Vraagt men nu waar dit bijzondere, dit eigenaardige, dit ongewone en onderscheidende van de geloofsterking door het Sacrament in gelegen is, dan moet dit ongetwijfeld gezocht in de gemeenschap van het lichaam van Christus. De Heilige Doop leidt ons geloof in deze gemeenschap in en het Heilig Avondmaal voedt en onderhoudt deze gemeenschap". Dit is echter niet zoo bedoeld alsof door het Sacrament eerst de H. Geest werd medegedeeld. „Dit kan niet, want wie niet reeds des H. Geestes deelachtig is - - - kan dus het Sacrament niet ontvangen" — -. Oefent de H. Geest nu in het Sacrament deze eigenaardige en bijzondere werking dat Hij ons geloofsbewustzijn losmaakt uit zijne zondige eenzelvigheid en verrijkt en sterkt door de geloofsgemeenschap der Heiligen." In No 647 wordt onderscheiden tusschen genade in den wortel (wedergeboorte) genade in de takken (verdere ontwikkeling van dit leven in zijne verscheidenheid) en genade in de vruchten (goede werken). Maar de doopsgenade ligt in geen van deze drie, draagt een geheel eigen karakter. „Zeg het dus al dat de Heilige Doop den Heiligen Geest doet ontvangen, toch moet dit zoo opgevat dat de H. Geest hier in eene bijzondere sacramentiele werking voorkomt, die als zoodanig van

alle andere werkingen van den H. Geest onderscheiden is". En wederom: „Dat ge feitelijk organisch door uw wedergeboorte met het lichaam van Christus door mystieken levensband verbonden zijt is niet genoeg, die levensband moet ook een geloofsband worden — — Daardoor eerst komt ge te weten dat ge . . . lid van een lichaam zijt".

Dat er in deze opvatting waarheid ligt zal niemand kunnen ontkennen, die opmerkzaam de teksten heeft gelezen, waarin het N.T. (en Paulus vooral) van den Doop spreekt. Maar toch meenen wij dat het niet bewezen kan worden, dat deze genade uitsluitend eigen is aan den Doop of het Avondmaal, dat zij eene bepaald Sacramenteele genade heeten kan. Aan de ééne zijde staat het vast dat het geloof afgedacht van alle Sacrament reeds aan Christus en in Christus met de heiligen verbindt. Wanneer Christus door het geloof in de harten woont, leert men ten volle begrijpen met al de heiligen, welke de breedte, en lengte en diepte en hoogte zij" Eph. 3:17, 18. In het woord is de volle Christus, en waar de volle Christus is, daar is ook de gemeenschap met het lichaam waarvan Hij het Hoofd is, daar is ook het geloofsbewustzijn van deze gemeenschap. Te zeggen dat de genade des Sacraments eene bijzondere genade is komt er dus altijd op neer te zeggen dat Christus ons in het Sacrament eene andere zijde van zichzelven biedt dan in het woord. En wanneer Christus ons eene andere zijde van

zichzelven biedt in het Sacrament dan in het woord en omgekeerd, zoo biedt Hij in elk van die beiden niet zichzelven geheel. Veel komt ons voor dat dit een groot bezwaar is tegen deze voorstelling. Zeyl laat de Sacramenten niet bloot het geloof versterken, maar tevens, en dat wel als voornaamste stuk, aan het geloof eene nieuwe plooi en richting geven, die het uit het woord niet verkrijgen kan. En aan de andere zijde wordt volstrekt niet overal waar de leer van den doop ter sprake komt, op de gemeenschap der heiligen de nadruk gelegd. Nu is het de genade der rechtvaardiging, dan de genade der wedergeboorte als inwendige vernieuwing, dan weer de genade der wedergeboorte als verbinding aan het mystieke lichaam van Christus waarop gewezen wordt. In nog andere gevallen weer wordt de band der mystieke unie, het leven des H. Geestes op den voorgrond geschoven. Soms ook staat de bekeering in het middenpunt. Uit dit alles blijkt dat de doopsgenade niet kan beperkt worden tot eenig bepaald punt. In ons Doopsformulier wordt het dan ook zoo opgevat en achtereenvolgens wordt in aansluiting aan de trinitarische formule geheel de inhoud van het genadeverbond ontwikkeld. En even zoo in het formulier voor het Avondmaal. Schoon het onloochenbaar is, dat de Sacramenten slechts in de vergadering der geloovigen mogen bediend worden, toch geeft ons dit op zichzelf nog geen recht om hunne

werking als genademiddelen op de versterking van het geloofsbewustzijn van de gemeenschap der heiligen te concentreeren. Immers ook van het woord geldt het dat zijn ambtelijke bediening in de vergadering der geloovigen thuis behoort.

Van een tweeledig bezit des H. Geestes kan niet wel sprake zijn. Indien er teksten zijn, die dat schijnen te leeren, zoo zullen zij moeten verklaard worden van den Geest als werkmeester der buitengewone gaven. Dat de ontvangst van deze Geestesgaven met den Doop gepaard kon gaan in de Apostolische kerk blijkt uit Hand. 2:38 en andere plaatsen. Maar meer dan eens verschijnt de Doop als volledige doop, waar toch die gaven waren achterwege gebleven, en later eerst door de handoplegging werden aangevuld b.v. Hand. 8:16, 18.

4/. Wanneer wij nochtans van eene genade spreken, die door het middel des doops door God wordt geschonken zoo geschiedt dit in den volgenden zin:

a/. Het is geene genade, die ook niet door het woord zou kunnen verkregen worden. De Sacramenteele genade is de gewone genade der genademiddelen. De doopsgenade is dezelfde genade als de genade buiten den Doop. In beide Woord en Sacrament is de volle Christus.

b/. Het is bepaald eene genade des geloofs, die in het Sacrament geschonken wordt. Al het andere sluit zich daarbij aan en vloeit daaruit voort. Indien het gebruik der Sacramenten ook beteekenis

heeft voor andere trappen van den Ordo Salutis zoo is dit te verklaren uit de veelzijdige beteekenis die het geloof zelf heeft. Het geloof laat zich uit niets uitsluiten. Het staat zoowel in verband met de heiliging als met de rechtvaardiging. En iedere sterking des geloofs moet ten slotte geheelde ont-wikkeling van het Christelijke leven ten goede komen.

c/. Het is eene genade, die niet door het uitwendige teeken zelf gewerkt wordt. Zij gaat uit direkt van Christus. Ook de doop werkt bij een volwassene niet ex opere operato, zooals de Roomschen willen. Woord en sacrament staan hier weêr op gelijke lijn. Gelijk het woord op zich zelf niet in staat zou zijn om het geloof in beginsel te ver-werken; zoo zou de doop niet in staat zijn om op zichzelf dit geloof te versterken. De werking van Christus door den Geest moet er in beide ge-vallen meê gepaard gaan.

Het is ook geene werking die op natuurlijke wijze voortvloeit uit de idee die in het teeken ge-symboliseerd ligt. De Lutherschen leeren dat de genade bij den Doop gewerkt wordt door de kracht des H. Geestes zetelend in het woord. Luther zegt in zijn kleinen Catechismus: „Het water voor-zeker brengt niet zoo groote dingen tot stand, maar wel het woord Gods dat in en met het water is en het geloof dat vertrouwt op het bij het water gevoegde woord. -- Wanneer het woord Gods er bij gevoegd wordt

is het een doop d.w.z. heilbrengend water der genade en des levens, en het bad der wedergeboorte in den H. Geest, gelijk Paulus zegt Titus 3:5". Te zeggen dat het beeld van het water niet de genade werkt is ten slotte hetzelfde als te zeggen, dat het gesproken woord opzichzelf niet de genade werkt. Gehoord woord en gezien beeld toch verschillen slechts in vorm en afgedacht van Gods Geest kan het eene niet meer doen dan het andere. Maar de Luther. schen meenen juist dat er in de idee door het woord uitgedrukt op magische wijze eene bovennatuur. lijke kracht werkt. Deze kracht werkt volgens de Luthersche opvatting per se wanneer er geen tegen. stand is. Vandaar ook dat de Doop in kinderen die geen tegenstand kunnen bieden de wedergeboorte bewerkt.

d). Het is eene genade die bij den volwassene slechts werken kan door bewuste geloofsoefening. Dat er bij het gebruik der Sacramenten door volwassenen geloof noodig is staat bij allen vast. Maar dit is niet slechts zoo bedoeld dat het geloofsvermogen, of de hebbelijkheid des geloofs moet aanwezig zijn, het ziet ook op de dadelijkheid des geloofs. Deze dade. lijkheid is voor den ontvanger de conditio sine qua non om den zege des Sacraments te ontvan. gen. Calvijn zegt: „Zij (de Sacramenten) toch dee. len niets mede - tenzij zij door het geloof worden aangenomen". Hij vergelijkt het geloof in deze wer. king des Sacraments bij de opening van een vat, waar.

over wijn of olie uitgestort wordt. Als de opening is toegesloten, al is de uitstorting nog zoo rijkelijk het vat blijft ledig. (IV, XIV, 17). Het geloof is de eenige mond". Ook in dit opzicht moeten de Sacramenten op gelijke lijn met het woord worden gehouden. Het woord werkt volgens Gereformeerde opvatting niet dan bij bewuste dadelijke oefening des geloofs.

e). Nochtans is het eene genade die niet alleen of in de eerste plaats de bewuste zijde van het geloof ten goede komt. Men stelt het zich veelal zoo voor, alsof het bij een Sacrament om eene oogenblikkelijke bewuste geloofssterking te doen ware. Wie aan de tafel des Heeren zit meent al den rijken zegen van het Sacrament reeds te hebben ontvangen, wanneer hij voor een paar minuten eene buitengewone genieting van de verbondsgoederen voor zijn bewustzijn heeft gehad, die wellicht twee of drie dagen in zijn zieleleven door de herinnering nawerkt om dan te verdwijnen als een impuls die heeft uitgewerkt. Nu kan voor deze opvatting bij het Sacrament des Avondmaals nog iets gezegd worden. Dit immers wordt telkens herhaald, zoodat de behoefte aan eene inwendige sterking in de hebbelijkheid des geloofs aangebracht minder in het oog valt. Maar de doop ontvangt een volwassene slechts eenmaal, om nu van den kinderdoop nog niet te gewagen. Indien het dus bij den doop om eene genadewerking metterdaad te doen

is, zoo zal die wel in de hebbelijkheid des geloofs dienen plaats te grijpen. En omgekeerd: indien zij niet in de hebbelijkheid plaats grijpt, zoo zal moeten volgen, dat de genadewerking bij den Doop bijzaak is. De hoofdzaak moet dan in de symbolische beteekenis van den Doop liggen. Daaruit alleen kan het dan verklaard worden dat de doop slechts eenmaal wordt toegediend. Maar de doop heeft stellig meer dan symbolische beteekenis, hij is een sacrament en daarom genademiddel.

Wij nemen dus aan dat een volwassene het sacrament des doops geloovig gebruikend ook inwendig in zijn geloof gesterkt wordt. Maar nu moet er wel op gelet worden dat het eene geloofs-sterking is. Het is niet eene aansluiting aan het mystieke lichaam van Christus, niet een begiftigen met den H. Geest. Dat zijn dingen die onder het geloof liggen en aan het geloof voorafgaan. Wanneer wij ontkennen dat de genade bij den doop op de oogenblikkelijke bewuste oefening des geloofs doelt, althans <u>alleen</u> daarop doelt, zoo ontkennen wij daarmee geenszins dat zij voor de verrijking en de verdieping van de <u>voortdurende</u> bewuste oefening des geloofs is bestemd. Het punt hier in quaestie is niet het <u>doel</u>, maar het <u>middel</u>. Door te zeggen: de sacramenten dienen om het geloof te sterken is in beginsel reeds toegegeven dat hunne laatste bestemming ligt in de werking op het bewuste geloof. Het geloof

behoort wat zijn aard aangaat tot het bewuste leven van een Christen. Het moet zijne onbewuste kracht naar buiten keeren, in het licht van het bewustzijn treden, en zijne waarde ligt daarin. Hebbelijkheid des geloofs die niet dadelijkheid wordt is dood capitaal. Wanneer iemand dus bij het gebruik des Sacraments eene versterking van de dadelijkheid des geloofs begeert, zoo is dit geheel terecht. Daarop is het sacrament aangelegd. Maar velen zijn in de misvatting bevangen dat deze versterking van de dadelijkheid des geloofs door de idee van het teeken op geheel bewuste wijze op de dadelijkheid inwerken moet en dat door deze bewuste werkzaamheid de habitus moet worden gesterkt. De juiste opvatting schijnt ons te zijn dat bij geloovig gebruik de versterking wordt aangebracht in de hebbelijkheid en van daar uit terugwerkt op de daadoefening. Vandaar ook dat de sterking niet slechts eene oogenblikkelijke is, werkende bij wijze van een voorbijgaanden impuls, maar dat het inwendig in zijne diepte gesterkte geloof nu in staat is om aan de bewuste oefening des geloofs telkens nieuwe kracht toe te voeren.

f1. Men ontvangt dus bij recht gebruik der Sacramenten, bij recht gebruik van den doop eene inwendige versterking des geloofs. Deze staat van voren en van achteren met de bewuste oefening des geloofs in ver-

band. Van voren, want de laatste moet als conditio sine qua non voorafgaan. Van achteren, want in de laatste moet ten slotte alle geloofsversterking uitmonden. Nu richt zich het zaligmakend geloof op Christus den Middelaar. Daarom zal ook de geloofsversterking moeten bestaan in eene nauwere verbintenis van het geloofsleven aan den Middelaar. Wij vonden reeds dat dit de beteekenis was van het gedoopt worden tot Christus. Ofschoon de doop als zegel des genadeverbonds met den Drieeenigen God verbindt, is de toegang tot en de versterking van deze verbintenis toch altijd door den Middelaar. Christus moet door het geloof in onze harten wonen, wij moeten met Hem eene plante worden, met Hem gedoopt worden tot één lichaam. Dat ziet alles op de geloofsverbintenis. Ofschoon nu de werkzaamheden des geloofs, die bij het rechte gebruik des Sacraments versterkt worden vele zijn en velerlei, toch zijn zij in dezen wortel alle één, zij berusten op een nauwer aanhalen van den geloofsband, die aan Christus bindt. Een Sacrament zegent niet, ook de doop zegent niet, indien het niet den zegen der verbintenis met Christus vermeerdert. En uit deze vermeerdering en versterking in den wortel vloeit dan vanzelf de verlevendiging van de enkele geloofsdaden voort die op bepaalde aspecten der genade betrekking hebben. Zoo kan uit den doop, geloovig

gebruikt, vermeerdering der rechtvaardigende genade komen. Alleen door het geloof heeft de Christen toegang tot de genade waarin hij staat, tot het bewustzijn der rechtvaardiging die in Gods vierschaar eens voor al is uitgesproken, zoodra het geloof in zijne ziel verwekt werd. Het geloof is voor alle dingen rechtvaardigend geloof, en het is dat in dezelfde mate als het aan Christus nauw verbonden mag zijn. Versterking des geloofs en der geloofsverbintenis aan Christus is dus het eenige middel dat ons vaster in het bewustzijn der rechtvaardiging plaatsen kan. Het is zelfs niet uitgesloten dat in vele gevallen de versterking des geloofs door den doop zoo groot geweest is, dat zij met den overgang van toevlucht nemend tot verzekerd vertrouwen saam viel. De justificatio passiva was dan tempo- reel met den doop verbonden. Zoo kon tot pas bekeerden, in wie de geloofsoefening nog pas was ontstaan, en nog niet zeer ontwikkeld was gezegd worden: „Laat u doopen en uwe zonden afwasschen". Hand. 22:16 en kan de Apostel den Corinthiers toeroepen: „En dit waart gij sommigen, maar gij zijt afgewasschen, maar gij zijt geheiligd, maar gij zijt gerechtvaardigd in den naam van den Heere Jezus en door den Geest onzes Gods". Dat de subjectieve toeëigening van de genade der rechtvaardiging kan saamvallen met het ontvangen van den doop bewijst echter in de verste verte niet dat de doop

sacrament der rechtvaardiging is, en dat niet door gaans, gelijk het geloof, zoo ook de rechtvaardiging voorafgaat. — Evenzoo is het met de bekeering. De bekeering heeft twee stukken boetvaardigheid en geloof, het sterven van den ouden, het opleven van den nieuwen mensch. Maar in de boetvaardigheid zit en werkt reeds het geloof. Versterking des geloofs moet altijd nieuwe bekeering werken. Daarom brengt de Apostel Paulus in Rom. 6 het kruisigen van den ouden en het opstaan van den nieuwen mensch in verband met den Doop. Hij doet dit echter weer op eigenaardige wijze n. l. door het te beschouwen als een gevolg der verbintenis aan den Middelaar Christus! Wij zijn in Christus gedoopt, in zijnen dood gedoopt, met Hem begraven, door den Doop in den dood enz. D. w. z. door het rechte gebruik van het Sacrament des doops worden wij zoo nauw aan Christus verbonden in ons geloof, dat wij de verplichting gevoelen om de zonde, die in zijn kruisdood geoordeeld is, ook in ons zelf te kruisigen en te bestrijden. En niet minder = Zoo nauw met Christus verbonden dat de drang in ons werkt om het nieuwe leven dat hij sinds zijne opstanding leidt, mee te leven voor God, er in te wandelen en te werken. Zelfs het afsterven van den ouden en het opleven van den nieuwen mensch wordt hier dus als eene vrucht der geloofsverbintenis aan den Middelaar beschouwd. En nu is het weer

niet uitgesloten dat voor pas geroepenen in tijden der missie, dit bewustzijn der bekeering met het ontvangen van den Doop samenvalt. Het kan hun zijn alsof onder het ontvangen van het doopzegel, hun oude mensch pas werkelijk begraven werd, en hun nieuwe mensch opstond. Het zal hun dus van achteren wezen als waren zij bij hun doop bekeerd. Maar dat zegt weer geenszins dat de Doop het Sacrament der bekeering is in specifieken zin, of nog minder het Sacrament der Wedergeboorte, gelijk de Baptisten willen. Rom. 6 leert niet dat de kruisiging van den Ouden en de opstanding van den nieuwen mensch door den doop als bijzondere genade wordt gewerkt, maar alleen dat de versterking des geloofs ook voor dit stuk der genade beteekenis heeft. En overmits bij plotseling bekeerden die beteekenis zeer helder in het licht was getreden kon zich de Apostel op den Doop beroepen tot weerlegging van het beweren dat iemand op Paulus' standpunt de zonde zou kunnen doen opdat de genade des te meerder zou worden. — Niet anders is het eindelijk met de gemeenschap der heiligen. Het geloof is een geloof dat alle Christenen met elkaar gemeen hebben en dat hen dus aaneen bindt ook in hun bewustzijn. Versterking des geloofs moet uitloopen op versterking van de gemeenschap der heiligen. Maar het geloof richt zich ook onder dit aspect vooreerst op Christus. Nauwere verbintenis aan de heiligen kan alleen verkregen worden door nauwere verbintenis aan Christus. Hij is het

Hoofd, en door hunne gemeenschap met het Hoofd staan de leden in organisch verband. En overmits nu in den Doop de aansluiting aan Christus door het geloof nauwer wordt, zoo zal vanzelf het besef van de gemeenschap der heiligen worden gesterkt. Daarop legt dan ook de schrift nadruk in plaatsen als Gal. 3:27,28, en I Cor. 12:13. In beide formulieren voor Doop en Avondmaal wordt daarop als deel van de genade des Sacraments gewezen. Maar toch slechts als <u>deel</u> niet als de hoofdzaak. Eindelijk: Ook hier kon het voor pas bekeerden schijnen alsof eerst door den doop deze gemeenschap der heiligen en deze aansluiting aan het lichaam van Christus voor hen was ontstaan. Maar wij hebben geen recht om daaruit de stelling af te leiden: De Doop werkt als specifieke genade de aansluiting des geloofs aan het geloof van allen.

9/. Eindelijk moet nog worden opgemerkt, dat de bewuste werkzaamheid des geloofs niet slechts in het oogenblik van het ontvangen des Doops gesterkt wordt, maar ook later. God heeft den zegen, dien Hij door den doop verleenen wil, niet aan één moment gebonden, die kan veel later komen. Onze Confessie zegt: „Doch deze Doop is niet alleen nut, zoolang het water op ons is, en dat wij het water ontvangen, maar ook al den tijd onzes levens." (art. 34).

24. Heeft de Doop of het ontvangen daarvan ook

beteekenis als daad des menschen tegenover God? Ja, want in alle verbonden zijn twee deelen begrepen. De doopeling verbindt zich door zijn doop plechtig en openlijk tot alles wat de staat eens bondelings in het Genadeverbond meêbrengt. Hij doet dit niet in eigen kracht, maar op grond van de beloften Gods tot hem in den Doop geschiedt, die hij geloovig aanneemt. In al zijn verbonds-handelingen is God de Eerste, die de genade toezegt, ook die genade welke ons in staat stellen moet zijn verbond te bewaren. Maar van den mensch wordt vooronderstelt, dat hij dit in het geloof aanneemt. Zoo wordt de Doop niet slechts een zegel van de vrije beloften Gods, maar het toedienen van den Doop met het ontvangen daarvan wordt ook een zegel van het gesloten verbond. Iemand die als volwassene gedoopt wordt mag niet oordeelen dat hij een verbonds aanbieding met zich omdraagt, waarop hij zelf nog niet is ingegaan, en die hij ter gelegener tijd nog kan aanvaarden, hij staat in het verbond, heeft er zich van zijne zijde aan onderworpen, wordt als een bondeling beschouwd en behandeld. De Doop voor volwassenen is geen middel tot wedergeboorte of bekeering. Hij die den doop ontvangt verklaart openlijk dat hij, dezen eenigen God, Vader, Zoon en H. Geest (wil) aanhangen, betrouwen, liefhebben van ganscher harte, van ganscher ziel, van ganscher gemoede en alle krachten, de wereld verlaten, zijne oude natuur dooden, en in een nieuw

Godzalig leven wandelen". De Doop is hem een zegel en ongetwijfeld getuigenis dat hij een eeuwig verbond der Genade met God heeft. Zoo was het onder het O.T. wanneer iemand in Israel ingelijfd werd, zoo is het onder het N.T. wanneer een volwassene den Christelijken doop ontvangt.

De Doop is tevens voor den volwassene, die hem ontvangt eene inlijving in de georganiseerde kerk, waardoor hij de rechten van een volkomen lid ontvangt en zich den toegang tot de Tafel des Heeren ontsloten ziet. Er zijn er wel die op grond van eene eigenaardige verbondsopvatting dit ontkennen, maar volgens de goede schriftuurlijke opvatting behooren deze twee sacramenten bij elkaar. De Doopeling stelt zich dan ook geheel in denzelfden zin als iemand die belijdenis doet onder de kerkelijke vermaning en de kerkelijke tucht. In het formulier wordt hem uitdrukkelijk gevraagd of hij zich van harten voorgenomen heeft zich daaraan te onderwerpen, en hij beantwoordt dat toestemmend.

25. Aan welke quaestie zijn wij thans toegekomen? Aan die van den Kinderdoop?

26. Hoe staat het met het historisch getuigenis van het N.T. in zake den Kinderdoop?
Met het historisch getuigenis bedoelen wij wat het N.T. leert aangaande den Doop aan kleine kinderen be-

diend als feit. Niet wat het N.T. dogmatisch anderszins leert, of welke gegevens het ons biedt om er iets voor den kinderdoop uit af te leiden.

Wat nu dit historisch getuigenis aangaat zal men moeten bekennen dat een positief, onwedersprekelijk bewijs voor den kinderdoop als feit uit het N.T. niet is te leveren. Vele exegeten nemen dan ook aan, dat de kinderdoop geen Apostolisch gebruik was, en dat men eerst slechts volwassenen doopte. Dat heeft zelfs Gereformeerden er toe geleid om den kinderdoop als een geoorloofd iets te beschouwen, waarvan zich de strikte noodzakelijkheid uit het goddelijk bevel en de Apostolische praktijk niet bewijzen liet. Anderen hebben daarop terecht geantwoord dat de zaak te diep ingrijpt om als eene onverschilligheid beschouwd te kunnen worden. Een Adiaphoron als de kinderdoop zou zijn waar uiterst bedenkelijk, wijl het de deur voor allerlei bijgeloovigheid openzet. Het is daarom noodig dat men zich hier niet met waarschijnlijkheden te vreden stelle.

De strijd over den kinderdoop wordt tusschen aan de eene zijde schier geheel de Catholieke Christelijke kerk (Roomsche Kerk, Grieksche Kerk, de historische Protest. kerken) en aan de andere zijde de Baptisten, de Socinianen, de Kwakers (gevoerd), met dit onderscheid nog dat de laatstgenoemden (de Kwakers) alle sacramenten verwerpen, ook voor volwassenen, terwijl de Socinianen den Doop als een

geoorloofd iets willen bijhouden voor dezulken die in volwassen leeftijd tot het Christendom overkomen. De Arminianen staan tusschen de twee partijen in daar zij de geoorloofdheid (niet de noodzakelijkheid) van den Kinderdoop leeren.

De wederdoopers maken veel gebruik van het stilzwijgen des N.T. als een historisch getuige voor het bestaan van den kinderdoop. Men behoeft dit feit slechts eenigszins opmerkzaam te beschouwen, om aanstonds overtuigd te worden dat het volstrekt onbruikbaar is voor een Baptistisch argument. De positie der Baptisten is dat niet kinderen uit geloovige ouders geboren mogen gedoopt worden, zoolang zij kinderen zijn, maar slechts dezulken, die op volwassen leeftijd tot bekeering gekomen daardoor blijken geven van wedergeboren te zijn. Nu zou men verwachten dat, zoo dit de Apostolische beschouwing ware, er in het N.T. sporen waren van de Baptistische praktijk. Niet slechts moest men negatief bewijzen, dat geen kinderen gedoopt zijn, maar men moest positief bewijzen dat wel volwassenen gedoopt zijn, die met hunne ouders reeds vroeger in den kring der kerk waren overgetreden en geruimen tijd in de kerk geleefd hadden. Het ontstaan van het N.T. dekt tijd genoeg om zulke positieve bewijzen mogelijk te maken. Maar zij ontbreken geheel. Wel wordt er gedurig van den Doop gesproken, maar óf van den Doop bediend aan nieuwe bekeerlingen uit Joden- of Heidendom, óf op geheel on-

bepaalde wijze. Daarvan zwijgen de Baptisten geheel in hun betoog. Zij nemen den schijn aan alsof het N.T. tegen onze praktijk en voor de hunne sprake. De waarheid is dat het N.T. als historisch getuige geen van deze beide dingen doet. Het vestigt uitsluitend zijne aandacht aan den Doop van die uit Joden- en Heidendom overtraden tot het Christendom. Het geschil tusschen Doopers en kinder-doopers kan dus op deze basis in het geheel niet beslist worden.

Deze opmerking was vooraf noodig om den ongunstigen indruk weg te nemen, die al licht ontstaat wanneer men den Baptist de concessie maken moet, dat het N.T. niet positief den kinderdoop als feit leert. Wij antwoorden vooreerst: Het N.T. leert evenmin de Doopersche praktijk. Vervolgens: Het N.T. leert nergens dat de kinderen van den Doop werden uitgesloten. Herhaaldelijk wordt melding gemaakt van huisgezinnen, die gedoopt werden Hand. 16:15 (Lydia en haar huisgezin) I Cor. 1:16 het huisgezin van Stephanus te Corinthe. Van den stokbewaarder staat: „en hij werd gedoopt, hij en al de zijnen onmiddelijk". Hand. 16:33. En op deze plaatsen wordt niet gezegd dat geheel het huis geloofde, of moest gelooven om gedoopt te kunnen worden, zooals wij zouden verwachten indien het gehele huis uit volwassenen bestond. Maar eenvoudig wordt gezegd: Geloof in den Heere Jezus Christus, en gij zult zalig worden,

gij en uw huis." Lydia gaf acht en zij werd gedoopt, zij en haar huis.

27. Hoe staat het met het getuigenis der na-apostolische kerk aangaande den Kinderdoop?

Ook hier kan men uit den eersten tijd geene strikte bewijzen bijbrengen. Irenaeus. Irenaeus spreekt ergens van eene heiliging der kinderen door den Verlosser, maar gewaagt niet uitdrukkelijk van den doop dezer kinderen. „Het onderwijs der twaalf Apostelen", voor eenige jaren ontdekt, en dat sommigen zelfs nog in de eerste eeuw plaatsen, schijnt niet van den kinderdoop te spreken. Tertullianus was zooals bekend is een heftig tegenstander van den kinderdoop, maar men moet in aanmerking nemen dat hij nergens zegt: Het is eene nieuwigheid. Blijkbaar bestond de kinderdoop in zijne dagen als vrij algemeen gevolgd gebruik. Origenes zegt ronduit dat de kerk den kinderdoop van de Apostelen ontvangen heeft. Augustinus zegt dat de gewoonte van den kinderdoop eene Apostolische traditie is. In zijn strijd met de Pelagianen beriep zich Augustinus op den kinderdoop als op een bewijs voor de erfzonde. Nu zou Pelagius zeker geantwoord hebben dat de kinderdoop een on-apostolisch nieuw gebruik was, indien hij in het gezicht der historie dit had kunnen doen ook maar met schijn van recht. Maar het blijkt niet

dat hij dit antwoord gegeven heeft.

Het stilzwijgen in den tijd die onmiddelijk op de Apostelen volgde is wel wat bevreemdend. Zooveel moet toegestemd worden. Er zal waarschijnlijk een historische grond voor zijn, schoon het niet gemakkelijk is dien aan te geven. De kinderdoop schijnt reeds vroeg in onbruik te zijn geraakt. Dit feit zou kunnen samenhangen met de algemeene neiging om den Doop uit te stellen, maar wij weten niet of er bewijzen voor zijn dat die neiging zoo vroeg bestond. Toen later de praktijk weer meer algemeen werd, waren het niet altijd zuivere schriftuurlijke gronden waaruit men werkte. Augustinus heeft in dezen de kerk in verkeerde richting geleid, door de noodzakelijkheid van den Doop ter zaligheid te leeren.

Volgens sommigen kan het bestaan van den kinderdoop ten tijde van Justinus Martyr (omstreeks 139 N. Ch.) worden bewezen. Hij zegt: „door middel van den Doop hebben wij, daar wij zondaars geweest zijn, door de barmhartigheid Gods de geestelijke besnijdenis ontvangen". En het is aan allen bevolen haar op gelijke wijze te ontvangen". De laatste woorden zullen beteekenen dat de Doop zoowel op het vrouwelijke als op het mannelijke geslacht betrekking heeft, anders dan de besnijdenis. Men moet toestemmen dat de woorden den kinderdoop schijnen te onderstellen.

Tertullianus heeft den kinderdoop niet met historische gronden maar uit een nuttigheids-beginsel bestreden. Het is gevaarlijk de jongen, de ongehuwden te

doopen, want de verleiding is zoo groot. „Indien men wist van hoe groot gewicht de Doop is, zou men meer bevreesd zijn om hem te ontvangen dan om hem uit te stellen". Zijn argument is niet alleen van toepassing op den zuigelingen-doop, maar geldt den Doop der jongen in 't algemeen. Het beweegt zich dus in de bekende strooming van het sacramentalisme, dat aan den Doop eene geheel eenige waarde toekende. Men meende dat de zonden na den Doop bedreven niet meer konden vergeven worden.

Ook hier moet gewicht toegekend worden aan het feit dat de Kerkvaders ons niets berichten aangaande den tijd waarop de jonge menschen in de kerk moesten gedoopt worden. Dat ware noodig geweest, indien de kinderdoop geheel had ontbroken. Het wordt verklaarbaar wanneer men aanneemt dat de tijd van den Doop afwisselde, dat sommigen hunne kinderen vroeger, anderen ze later lieten doopen. Dat er veel willekeur heerschte is zeker.

28. Welke twee zaken komen bij de verdere bespreking van den kinderdoop in aanmerking?

1/. De grondslagen waarop hij voor ons rust.
2/. De beteekenis die er aan is toe te kennen.

Het is niet wel mogelijk op ieder punt deze twee scherp uit elkaar te houden. Toch zullen wij ter wille van de duidelijkheid ons beijveren om dit zooveel mogelijk te doen. Er zijn gronden voor den kinderdoop, die ieder,

een zal moeten toestemmen, onverschillig welke beteekenis hij aan den kinderdoop geven wil.

29. Wat is de eerste grond voor het doopen der kinderen?
I. Het feit dat onder de O.T. bedeeling van het Genadeverbond de kleine kinderen der bondelingen werden besneden. Indien nu kan bewezen worden dat de besnijdenis een teeken en zegel van het genadeverbond was in geheel denzelfden zin als de doop dit nu is, zoo volgt uit de besnijdenis van kinderen de kinderdoop.
Men ziet licht dat dit bewijs alleen geleverd kan worden door het geestelijk karakter van de O.T. bedeeling te handhaven. De Baptisten zijn er op uit om deze bedeeling geheel in het uitwendige te doen opgaan. Wat God met Israel opgericht heeft was een nationaal verbond, niets meer. Dit nationaal verbond had nationale bondzegelen, eene nationale voortzetting in de lijn der natuurlijke generatie, het was een verbond dat iedereen met zijne natuurlijke vermogens houden kon, zoodat hij er buiten zijn weten, uit kracht van geboorte toe verplicht en in opgenomen kon worden. De beteekenis der besnijdenis kwam met dat alles overeen. Maar in het N.T. is het geheel anders geworden. Nu heeft het uitwendige, nationale opgehouden te gelden. Iets geestelijks en universeels is er voor in de plaats gekomen. Geboorte uit zeker soort van ouders doet niets meer af tot den status in het koninkrijk Gods. Men is wat men is door persoonlijke keuze, 't zij van God of van den

mensch-zelven. Te zeggen dat een kind van Christen ouders als zoodanig gedoopt moet of mag worden heet O.T. onderscheidingen, die geheel afgedaan zijn, terug te roepen.

Dit is de Baptistische positie. Wij hebben het hier alleen met haar te doen voorzooven zij op eene verkeerde beschouwing van het O.T. berust. Dat het O.T. eene nationale zijde had is zeker. Bij Israel waren kerk en staat samengesmolten. De eene was belichaamd in de andere. Er was dus een uitwendig iets dat er nu in de nieuwe bedeeling van het genadeverbond niet meer is. Men kan die wel weêr uitwendig maken door eene staatskerk in te richten, maar dan doet men het tegen den Geest des Christendoms in. Evenmin valt te betwijfelen dat er ook aan de O.T. sacramenten eene nationale zijde was. Een Jood was niet slechts door besnijdenis een bondeling in het genadeverbond, hij was ook door besnijdenis burger van den Joodschen Staat. En ook dat is van de N.T. Sacramenten af. De Doop heeft geene staatkundige beteekenis meer. Wel wordt er die soms weêr aan verbonden, wanneer b.v. een Engelsche als in de Anglicaansche kerk gedoopt toegang heeft tot zekere ambten in den Staat. Maar dat is tegen het karakter van den doop.

Nu zou de Baptist natuurlijk moeten bewijzen, dat het Sacrament der besnijdenis uitsluitend nationale beteekenis had. Of dit althans: Dat de besnij-

denis der kinderen voortvloeide uit de nationale beteekenis van het Sacrament. Eigenlijk komen beide stellingen op hetzelfde neer. De Besnijdenis was geheel besnijdenis van kinderen (afgezien van de Proselyten). De weg is afgesneden om te zeggen: Voor de volwassenen was de Besnijdenis een teeken en zegel van het Genadeverbond, voor de kinderen was zij bloot een teeken en zegel van het nationaal verbond. Volwassenen toch werden onder Israel niet besneden. De Baptist moet dan ook beweren: De Besnijdenis heeft geene beteekenende en verzegelende kracht voor het genadeverbond bezeten. Maar indien de Besnijdenis niet, wat dan? Het Pascha misschien? De bediening daarvan was even algemeen als die van de Besnijdenis. Zoo ziet men hoe de Baptist er toe komen moet om de O.T. bedeeling van het genadeverbond geheel te ontgeestelijken. Er blijft niets van over dan de vorm van een nationaal verbond.

Volgens de Schrift is de Besnijdenis (= de Besnijdenis van kinderen) meer geweest:

1/. Zij werd aan Abraham volgens Rom. 4:11 gegeven tot een zegel van de rechtvaardigheid des geloofs. Nu kan men wel zeggen: Dat was de Besnijdenis bij een volwassene. Maar het is toch dezelfde Besnijdenis waarvan God beveelt, dat zij aan alle knechtjes van 8 dagen moet bediend worden. Zij kan voor deze niet iets anders geweest zijn dan zij voor Abraham was. Dus

een teeken en zegel des genadeverbonds.

2/. Zij werd ingesteld toen God formeel zijn genadeverbond met Abraham oprichtte. Dat was langen tijd voor het bondsvolk tot een theocratischen staat georganiseerd werd by Sinai. Volgens de hier bestreden opvatting moest de besnijdenis by Sinai gekomen zijn, en niet by Abraham reeds. Maar nu is zij niet van Mozes afkomstig, maar van de Vaderen, zooals de Heere zegt. Er is dan geen grond om de nationale beteekenis, die het teeken later kreeg, tot de eenige beteekenis te maken. De beloften van het verbond in Gen. 17 waren geestelijk: Ik zal u tot een God zijn en uwen zade na u. Niet derhalve dat de Joden eenige uitwendige voorrechten zouden hebben, werd hun door de Besnijdenis verzegeld, maar dat God hun God wilde wezen, en zou wezen, en dat zoowel voor de kinderen als voor de volwassenen.

3/. De Geestelijke beteekenis der Besnijdenis wordt in het O.T. telkens met nadruk gehandhaafd. Deut. 10:16. Jerem. 4:4. Ezech. 44:7. Het onbesneden-zijn wordt gebruikt als beeldspraak voor een afkeuringswaardigen geestelijken toestand. Ex. 6:12. Levit. 26:41, Hand. 7:51. Ook in het N.T. wordt van eene beteekende zaak der besnijdenis gesproken, Rom. 2:28,29. Phil. 3:3.

4/. Zelfs de nationale verbintenis van den Jood aan Jehovah zijn God mag men niet zoo scherp afscheiden van zijne geestelijke verplichtingen als de Baptist dat doen wil. Men mag eigenlijk niet zeggen dat de geestelijke

betrekking van het genadeverbond en de nationale betrekking van het ~~volk~~ koverbond los naast elkaar stonden, zoodat de eene van de andere onafhankelijk was. God zei niet tot een Israeliet: Ik eisch van u dat gij: 1/. Uwe burgerplichten vervult; en 2). als gij er dan nog iets kunt bijdoen ook uwe plichten ten opzichte van het genadeverbond. Veelmeer wordt den Israelieten telkens te verstaan gegeven dat zij ook in hun nationale positie niet recht staan voor God, wanneer de geestelijke waarheid er aan ontbreekt. Den Joden in de Ballingschap wordt het verwijt toegevoegd: dat zij genoemd worden met den naam van Israel en uit de wateren van Juda voortgekomen zijn, zweren bij den naam des Heeren, en vermelden den God Israels, maar niet in waarheid noch in gerechtigheid Jes. 48:1. Een zulke teksten zijn er vele.

5/. De Doop is in de plaats der Besnijdenis gekomen. Col. 2: 11,12 „eene besnijdenis die zonder handen geschiedt, in het uittrekken van het lichaam der zonde des vleesches, door de besnijdenis van Christus, zijnde met Hem begraven in den Doop etc." Daarom moeten ook degenen die de besnijdenis ontvingen, den doop ontvangen, en de kleine kinderen mogen niet uitgesloten worden.

30. Waarin ligt een tweede bewijs voor den Kinderdoop?

II In het feit dat Gods woord overal met de kinderen als met volle menschen rekent niettegenstaande hun toestand van minder-jarigheid en hun nog niet ont-

wikkeld verstandsgebruik. Is men een Pelagiaan en laat men alles van de bewuste wilskeuze afhangen, zoo zal een kind min of meer moeten beschouwd worden als een onzijdig ding, dat niet meetelt in het koninkrijk der hemelen, dat geen status heeft in de kerk, waarover niets te zeggen valt. Erkent men daarentegen dat het bewuste leven, zooals dit aan de oppervlakte treedt een dieperen onzichtbaren achtergrond heeft, dat er meer in een mensch is dan hetgeen hij zeggen en openbaren kan, zoo zal ook met de kinderen worden gerekend. Wanneer nu gezegd wordt dat het Koninkrijk der hemelen van de kinderen is, zoo toont dit klaar genoeg welk antwoord de schrift geeft, en op welke zijde zij zich stelt. Het is hier niet de vraag of het Koninkrijk der hemelen van ieder kind is dat gedoopt wordt. Maar eenvoudig of kinderen onder de termen van dit Koninkrijk der hemelen vallen.

De Baptist geeft toe dat zij er onder kunnen vallen. Een kind kan volgens hem wedergeboren zijn. Maar, zegt hij, wij hebben geen grond om aan te nemen, dat dit het geval is. M. a. w. hij beweert dat de kinderen een gebied uitmaken, die voor de zichtbare kerk niet meetellen. Over hen laat zich niets zeggen. Zij zijn neutraal terrein. In het organisme van de gemeente kunnen zij niet opgenomen worden. Maar wij zeggen: Indien het eenmaal vast staat dat de kinderen kunnen worden wedergeboren en des Koninkrijks der hemelen deelachtig worden, zoo moet er eene of andere

manier wezen waarop de status dezer kinderen objectief kan geregeld worden en zij in eene bepaalde verhouding tot de zichtbare kerk geplaatst. Wij hebben het hier niet te doen met eene kleine minderheid, maar met eene groote meerderheid. En het is onmogelijk aan te nemen dat die geheel zonder objectief verband met de zichtbare kerk moet opgroeien.

31. Waarin ligt een derde bewijs?

III In het karakter van het verbond der genade dat zich historisch voortzet. God richt zijn genade verbond met den geloovige op. Maar wanneer hij aan dien geloovige, die volwassen in het verbond ingeleid wordt, de beloften des verbonds geeft, luiden deze niet alleen: Voor u! maar tevens: voor uw zaad na u. Hierin ligt dat er verband is tusschen de natuurlijke betrekking tusschen ouders en kinderen van de eene zijde en de genadegoederen des verbonds aan de andere zijde. Dit verband is niet zoo dat het als eene natuurwet zou werken. Genade is geen erfgoed, dat men zonder exceptie krijgt, omdat men uit ouders, die bondelingen zijn is geboren. God blijft in zijne verkiezing altijd vrij. Maar toch blijft het regel dat Hij zijn verbond zich historisch laat voortzetten, uit het zaad der kerk de kerk bouwt. Er is dus niet telkens de oprichting van een nieuw verbond, maar het eene verbond wordt door de eeuwen en geslachten heen bediend. Daarvoor heeft de bestrijder van den kinderdoop geen oog. Hij meent dat de natuur

en de genade niet met elkaar in organisch verband gebracht zijn. De genade komt telkens in ieder bijzonder geval volgens hem als iets bovennatuurlijks van boven af, zonder dat zij historisch in verband staat met wat voorafging. Zij is bovendien iets volstrekt-individueels dat zich niet aan geslachtsverband stoort. Deze beschouwing is geheel valsch. Wij stellen er tegenover: Het natuurlijke leven met zijn natuurlijk verband wordt in het verband der genade opgenomen en krijgt eene beteekenis die daarmee overeenstemt. God werkt niet uitsluitend met enkele personen op atomistische manier. Zijn verband wordt opgericht met de kinderen en kindskinderen tot in verre geslachten. Reeds bij de instelling des Doops is daarmee gerekend. Het luidt niet: doopt menschen uit alle volken, maar: Maakt alle volken tot discipelen, ze doopende enz. Wanneer Zaccheus geroepen wordt, zoo zegt de Heiland: „Heden is dezen huize zaligheid geschied, nademaal ook deze een zoon Abrahams is." De roeping berust op de belofte voor Abrahams zaad gegeven, en daaruit vloeien verdere zegeningen ook voor Zaccheus' zaad voort. Cornelius was godzalig „met geheel zijn huis" Hand. 11:13,14. „door welke gij zult zalig worden, en al uw huis." Vgl. ook Paulus' antwoord op de vraag van den stokbewaarder. Hand. 16:31.34. De huisgezinnen treden als geheele huisgezinnen tot het Christendom over. I Cor. 1:16, Eph. 6:1 „in den Heere" I Joh. 2:14.

IV 32. Waarin ligt een verder bewijs voor den kinderdoop?

In het eigenaardig gebruik dat door het N.T. gemaakt wordt van den term „volk Gods". Jezus zal zijn volk zalig maken van hunne zonden Matth. 1:21; Johannes' werk dient om den Heere toe te bereiden een toegerust volk. Luk. 1:17, Rom. 9: 25, 26. „Ik zal hetgeen mijn volk niet was mijn volk noemen en die niet bemind was mijne beminde". II Cor. 6:16 „en ik zal hun God zijn, en zij zullen mij een volk zijn". Tit. 2:14 „En zich zelven een eigen volk zou reinigen, ijverig in goede werken". Hebr. 8: 8–10 geciteerd uit Jerem. 31:33 waar juist van de nieuwe bedeeling des genadeverbonds sprake is. I Petri 2:9 „een heilig volk, een verkregen volk". Openb. 21:3 en zij zullen zijn volk zijn en God zelf zal bij hen en hun God zijn".

Uit al deze voorbeelden blijkt genoegzaam dat de N.T. verbondsgemeente niet een samenvoegsel is van individuen, maar een volks-organisme, dat zich voortzet. Een volk is eene natie en eene natie (van nascor) is eene verbinding door geboorte bestendigd. God heeft dan ook niet eene vereeniging maar een volk gekozen onder den ouden dag, om er zijne woorden aan toe te vertrouwen en zijn verbond mee op te richten. En Paulus leert ons dat de stam van dit oude volk is blijven staan al is de meerderheid der takken afgehouwen. De bekeeringen uit de Heidenen zijn in den goeden olijfboom ingeënt.

Zij zijn als takken ingeënt, waarvan nieuwe takken moeten uitschieten. Geheel deze beschouwing berust op het deelgenootschap der kinderen aan het verbond. De Baptist moet de kinderen uit het verbond uitsluiten. Hij zal wel zeggen: De kerk moet voor hare kinderen zorg dragen, ze bearbeiden, onderrichten, op bekeering dingen, en dan zal doorgaans uit hen de kerk aangevuld worden. Maar het feit blijft bestaan, dat deze kinderen gedurende al den tijd hunner minderjarigheid als buiten de kerk zijnde worden beschouwd. Wanneer zij later toetreden geschiedt dat buiten alle kerkelijk verband met de ouders om, zij komen uit de buiten-Christelijke sfeer uit een soort Heidendom. De Baptisten kerk is eene zendingskerk geheel en al. Zij moet daarom ook tot hare eigene kinderen eene prediking richten als zij tot de Heidenen richten zou.

Petrus zegt Hand. 2:39, „Want u komt de belofte toe en uwen kinderen, en allen die daar verre zijn, zoovelen als er de Heere onze God toe roepen zal.

Hier wordt onderscheiden tusschen:

1/. De volwassene Joden die in het verbond stonden.

2/. Hunne kinderen wien met hen de belofte toekwam.

3/. Van de Heidenen, zoovelen als er God in zijne vrijmacht toe roepen zou.

D. W. z. slechts tegenover de Heidenen die door de missie bearbeid worden geldt het Baptistische beginsel, niet tegenover degenen, die reeds in het verbond staan.

Er wordt niet gezegd: „Zoovelen als er God van uwe kinderen toe roepen zal (dat zegt de Baptist ten opzichte van zijne eigen kinderen). Maar wel wordt gezegd: „U en uwen kinderen".

33. Is er nog een ander bewijs voor den kinderdoop?
IV Ja, in het N. T. worden de kleine kinderen als leden der gemeente van Christus beschouwd. De Doop behoort bij het lidmaatschap der gemeente. Die leden van de kerk zijn hebben recht op den Doop. Christus heeft de kleine kinderen tot zich laten komen, ze in zijne armen genomen en gezegend. Paulus zegt van de kinderen der geloovige ouders, dat zij heilig zijn, zelfs dan wanneer slechts één van de ouders een geloovige was. I Cor. 7:14. Er is veel over geschreven en getwist wat de „heiligheid" waarvan de Apostel hier spreekt beteekent. De tegenstanders van den kinderdoop zeggen: Het is eene heiligheid die zelfs een ongeloovige kan bezitten, want onmiddelijk voorafgaande wordt gezegd: De ongeloovige man is geheiligd door de vrouw en de ongeloovige vrouw is geheiligd door den man. Nu zal het Paulus toch wel niet ingevallen zijn toe te geven dat zulk een ongeloovige man op deze heiligheid kan gedoopt worden. Maar de twee gevallen staan niet gelijk. De ongeloovige man is heilig genoeg om man te blijven van eene ongeloovige vrouw. Hij is heilig in zijne qualiteit als man. En al wat er aan

deze qualiteit verbonden is deelt in deze heiligheid. Wanneer dus uit hem en de geloovige vrouw een kind geboren wordt, zoo geldt hij bij deze geboorte niet als een onheilige, en men kan van het kind niet zeggen: Het is geboren uit heilig + onheilig. Het kind is uit heilige ouders geboren ook dan. Men ziet dus dat de heiligheid van den man relatief is in zeker op-zicht. Maar die van de kinderen, waarop Paulus doelt is absoluut. Zij zijn heilig, met welke soort van heiligheid dan ook, in geheel hun status en niet slechts onder zeker gezichtspunt. Hunne heilig-heid is dan ook voor Paulus het vaststaande feit, waaruit hij tegenover de Corinthiers argumenteert. Men lette er op dat hij niet uit de heiligheid der ouders, die der kinderen afleidt in zijn argument, maar omgekeerd uit de algemeen erkende waarheid, dat de kinderen heilig zijn besluit tot de heiligheid van de huwelijks betrekking tusschen een geloovige en een ongeloovige. De kinderen werden dus in die tijd algemeen als heilig beschouwd. En heilig was, wanneer het zoo zonder nadere bepaling gezegd werd, synoniem met lid der kerk. Het zijn de leden der kerk, die zoo door Paulus in zijne brieven worden aangespro-ken als uitverkorene heiligen. Hij heeft daarom onge-twijfeld de kinderen als leden der gemeente beschouwd.

34. Waarvan hangt het af welke beteekenis men aan den kinderdoop toekent?

Dit hangt geheel af van de opvatting die men heeft aangaande het verbond der genade. De doop is een teeken en zegel van het Genadeverbond. De kinderen, die gedoopt worden, zijn bondelingen. Al naardat men nu over het verbond denkt zal men ook een verschillenden zin aan den doop der kinderen verbinden. Wij zullen hier slechts de verschillende gevoelens bespreken die in de Gereformeerde kerk zijn verdedigd, en beginnen daartoe met de minst houdbare.

35. Wat is het eerste gevoelen dat hier ter sprake kan komen?

Dat van een tweeledig verbond beantwoordende aan de zichtbare en onzichtbare kerk. Men sluit zich in de verdediging deze theorie doorgaans aan bij het O.T. In plaats echter van het ééne verbond in het O.T. twee aangezichten te geven, maakt men er twee verbonden uit. Het ééne was geheel uitwendig het andere geheel inwendig. De Sacramenten behooren bij het uitwendige verbond. De plichten van het uitwendige verbond zijn ook uitwendige plichten. God kan deze dienstbaar maken om iemand ook in het inwendige verbond over te leiden. Maar formeel en officieel heeft zich de bondeling slechts tot het uitwendige verbonden. Hij belijdt door zijn toetreden slechts, dat hij historisch geloof bezit, zich aan de inzettingen en verordeningen

der kerk onderwerpen wil, en van de Sacramenten gebruik maken. Hij kan van beide den Doop en het Avondmaal gebruik maken, en in beide gevallen op geheel dezelfde gronden. Wat recht geeft tot het eene Sacrament geeft recht tot het andere. Christus gebruikt dit instituut van een uitwendig verbond om er het inwendig verbond van zijn mystiek lichaam door te vormen. Men vergelijke voor deze theorie verder Ch. Hodge III 562, 563.

De bezwaren er tegen zijn als volgt:

1/. Het is waar dat de O.T. bedeeling zulk eene uitwendige zijde had. Maar dat was eene staatkundige zijde. En het genade verbond heeft met den nieuwen dag al zijn staatkundig karakter verloren. Er is geen spoor van bewijs voor dat Christus een uitwendig instituut heeft ingericht eene dubbele kerk gesticht.

2/. De theorie strijdt tegen den klaren eisch des N.T. dat de Doop bij volwassenen oprecht zaligmakend geloof vooronderstelt. Men moet op dit standpunt ook volwassenen in de kerk opnemenen, op eene belijdenis van historisch geloof. Maar de Schrift leert dat het geloof waarop voor volwassenen de Doop volgt een geloof is dat zalig maakt. Mark. 16:16..

3/. Bij deze opvatting wordt het eigenaardig karakter der Sacramenten geheel miskend. Zij worden tot bekeerings-middelen gemaakt. De schriftuurlijke en Gereformeerde opvatting is dat zij dienen om het ge-

loof te stikken. Hier dient de Doop zoowel als het Avondmaal om iemand in een uitwendigen kring te brengen en te houden, waarin hij onder gunstige invloeden staat en wellicht tot de wedergeboorte en het geloof zal kunnen geraken.

41. Het is niet de vraag of de uitwendige bedeeling van het verbond der genade en deszelfs inwendig wezen elkaar dekken, maar alleen of men het recht heeft om ze op deze dualistische wijze uit elkaar te houden en er twee verbonden uit te maken. Dit moet noodzakelijk tot vervalsching van het kerkbegrip leiden. En de onzichtbare kerk mist dan hare openbaring naar buiten. Immers de zichtbare kerk is iets anders, iets zelfstandigs.

36. (Welk is het tweede gevoelen dat zich bij het pas genoemde aansluit.

Dit is het zoogenaamde Half-weg-verbond. Hier wordt een onderscheid gemaakt tusschen de twee Sacramenten, Doop en Avondmaal. Het eerste wordt teeken en zegel van het uitwendig verbond, het tweede sacrament van het inwendig verbond. Wanneer iemand den Doop ontvangt legt hij geene belijdenis van zijn geloof af. Wanneer hij tot het Avondmaal toetreedt wel. Gevolg is dat iemand recht kan hebben den Doop ook voor zijne kinderen te vragen en nochtans geen toegang hebben tot het Avondmaal. Op deze wijze wordt, meent men, eene groote moeielijkheid weggenomen. Zeer vele ouders

durven niet tot de tafel des Heeren komen en wen-schen toch hunne kinderen gedoopt te zien. Indien nu Doop en Avondmaal als Sacrament op gelijke lijn staan, zoo zal onmiddelijk volgen: Wie op het eene geen recht heeft voor zichzelf, heeft op het andere geen recht voor zijne kinderen. Omgekeerd: indien Doop en Avondmaal geheel verschillen, zoo kan men het eene Sacrament nemen en het andere zich ontzeggen.

Ook deze opvatting is onhoudbaar. Zij scheidt wat God heeft samengevoegd. De schrift geeft ons nergens aanleiding om te denken dat Doop en Avond-maal op deze manier kunnen worden uiteengerukt, om teekenen en zegelen te worden, elk van een eigen verbond. De naam Half-weg-verbond is ook min juist om uit te drukken wat hier bedoeld is. Het uitwendige is niet de helft van het inwendige. Het is iets naast het inwendige. Al de bezwaren, die te-gen de voorgaande opvatting gelden moeten dan ook tegen deze ingebracht worden. Het uitwendige instituut als zelfstandig iets is ook hier. Iemand kan in de kerk geboren worden en in de kerk leven, en in de kerk sterven als een goed, geëerd lid, zonder een enkele maal den dood des Heeren te hebben verkondigd. Dat dit met de leer der schrift overeenstemt zal niemand beweren.

Dit gevoelen is officieel aanvaard geworden door de Congregationalistische kerken van Nieuw-Engeland om-streeks het midden van de 17de eeuw. Het vond echter

ook daar vele tegenstanders. Vgl. Ch. Hodge III. 567

37. Kan dit laatste gevoelen van een halve-weg-verbond ook nog in gewijzigden vorm voorgedragen worden?

Ja, men kan de onderscheiding tusschen een uitwendig en een inwendig verbond ook uitsluitend op den kinderdoop toepassen. Dit gaat dus één stap minder ver dan de beide voorafgaande theorieën. De eerste maakt het uitwendige verbond op allen toepasselijk en betrekt er beide Sacramenten in. De tweede maakt het ook op allen toepasselijk maar betrekt er alleen den Doop in. Deze theorie maakt het ook wel op allen toepasselijk maar betrekt er alleen den kinderdoop in. De redeneering is als volgt: Allen die als volwassenen tot de kerk toetreden doen dit op belijdenis van een oprecht geloof des harten. In aanmerking van zulk eene belijdenis worden zij gedoopt. Die doop is hun tweeërlei: 1/. Een teeken en een zegel van het inwendig verbond der genade; 2/. Een teeken en een zegel van het uitwendig kerkverbond. Het eerste kunnen zij natuurlijk slechts voor zichzelven aangaan; want het zaligmakend geloof is geheel en al een persoonlijk iets, waarin de Vader of Moeder niet plaatsvervangend voor hun kind kunnen optreden. Het tweede echter, het uitwendige verbond gaan zij tevens ook voor hunne kinderen aan. En op den grondslag van dat gesloten uitwendig verbond, ontvangen de kleine kinderen den Doop als teeken en

zegel. Wanneer zij bij het opwassen tot persoonlijk geloof geraken, zoo gaat ook voor hen de Doop de dubbele beteekenis vertoonen, die hij voor de ouders heeft. Zij staan dan in beide het uitwendig en het inwendig verbond.

Men ziet dat dit in het wezen der zaak niet verschilt van het voorgaande. Het Dualisme van uitwendig en inwendig verbond blijft, zonder dat er wezenlijke eenheid tusschen deze twee tot stand komt. En wanneer de Doop voor kinderen een teeken en zegel van een geheel uitwendig iets kan zijn, zoo valt niet in te zien, waarom hij het voor volwassenen ook niet zou kunnen wezen. Of wanneer hij het voor volwassenen ten halve is, waarom dan ook niet voor volwassenen desnoods alleen. In den eisch dat althans bij volwassenen de Doop het bezit van waar geloof moet onderstellen spreekt zich ook hier het besef uit, hoe de Sacramenten meer zijn dan de zegelen van een nationaal of uitwendig contract.

38. Welke opvattingen staan op het tegenovergestelde uiterste van de pas-genoemde?

Hier en daar duikt bij sommige Gereformeerde Theologen eene voorstelling op, die zich op de grenslijn van het orthodoxe stelsel schijnt te bewegen, zoodat men twijfelen mag, of zij nog wel Gereformeerd heeten mag. Er zijn er geweest, die eene soort rechtvaardiging en wedergeboorte stellen bij

den Doop, aan alle kinderen der bondelingen, zonder uitzondering beteekend en meegedeeld, maar dan niet noodzakelijk met de zaligheid verbonden, wijl zij door de schuld der kinderen bij het opwassen weer kan verloren gaan. Parcus leerde: Dat alle kinderen der gemeente door den Doop worden gerechtvaardigd, en wedergeboren door den H. Geest, naar de mate die bij hun leeftijd past, zonder dat dit echter inbreuk maakt op Gods raad, die zich eerst tijdens den volwassen leeftijd plegt te onthullen. Baron en Forbes, Engelsche Godgeleerden, hadden een dergelijk gevoelen. De laatste beriep zich op Augustinus en Prosper. Ook deze toch stelden vast dat alle gedoopte kinderen gerechtvaardigd werden, en dat hun dus in den Doop de erfzonde wordt vergeven. Met dit onderscheid nochtans dat Augustinus eene vergiffenis aannam, die weer terug genomen kon worden en onfeilbaar teruggenomen wordt bij de verworpene kinderen, terwijl Prosper deze genade voor onherroepelijk hield. Volgens de laatstgenoemde komt zulk een die na zijn doop weer van Christus afvalt, en vervreemd van de genade zijn leven eindigt, wel in de verdoemenis, wordt echter niet om zijne erfschuld verdoemd, maar wordt van wege zijne latere zonden met den dood gestraft, waaraan hij ook wegens de zonden die hem vergeven zijn, onderworpen was.

Iets dergelijks leerde Davenant, afgevaardigde van de Engelsche kerk ter Synode van Dordrecht. Volgens

hem zijn al de in het verbond gedoopte kinderen niet slechts aangenomen en gerechtvaardigd, maar ook wedergeboren en geheiligd. Maar hij onderscheidt deze rechtvaardiging, aanneming, wedergeboorte van de onverliesbare heilsgoederen, die den volwassenen bij hunne wedergeboorte ten deele worden. Voor de kinderen, zegt hij, zijn die gaven genoeg om hen in den staat der zaligheid te plaatsen. Sterven zij in hunne kindsheid zoo gaan zij er op naar den hemel. Maar voor volwassenen is het niet genoeg. Wanneer nu een gedoopt kind opwast, zoo mag het niet op die genade des Doops alleen voor een levend lid der kerk worden gehouden. Niet dat het zijn eerste genade verloren heeft, maar het heeft zijn kindschen staat verloren, en daardoor is zijn toestand gewijzigd. Indien er geene ware bekeering volgt gaat dus een gedoopte, die volwassen sterft, verloren.

Men kan in deze beschouwingen duidelijk het streven ontdekken om aan den Doop een reëelen, zakelijken inhoud te geven. Maar het is, gelijk Witsius opmerkt, een mislukt streven. Men wikkelt zich zoodoende in grooter zwarigheden dan men poogt te ontgaan. Vooreerst leert men zoodoende eene Doopsgenade die eigenlijk niet bij de Gereformeerde leer der Sacramenten past. De Doop is er niet voor om wedergeboorte, rechtvaardiging, heiliging te werken. Hier wordt zij in Lutherschen

zijn tot het van God verordend middel tot verwekking des nieuwen levens. Vervolgens is het niet met de Gereformeerde beginselen overeen te brengen dat er gedeeltelijke vergeving van zonden zou zijn, en eene partieele rechtvaardiging. Het gaat niet aan te zeggen de erfzonde is weggenomen, maar de schuld van de dadelijke zonde blijft. Ook kan het niet dat de verdiensten van Christus aan iemand zonder voorden toegepast ter wedergeboorte, rechtvaardiging en heiliging, zonder dat die wien ze worden toegepast in de verkiezing zou zijn begrepen. Er is geene toepassing (wel aanbieding) der verdiensten des Middelaars behalve voor degenen die Hem van den Vader gegeven zijn. Eindelijk komt men met het later verliezen van deze genadegaven in de grootste moeielijkheden. Christus heeft voor die vergeven schuld geleden, want op dien grond is zij vergeven. Maar nu gaat die vergiffenis weer verloren, en de mensch wordt er persoonlijk voor gestraft. Dan is er dubbele vergelding, eerst in Christus, en daarop in den mensch zelf. Ten slotte laat zich de genade niet zoo quantitatief toemeten als Davenant wil. Wat wedergeboorte, rechtvaardiging en heiliging betreft kan een kind met niets minder toe dan een volwassene. Het waarachtige geestelijke leven dat in de wedergeboorte geschonken wordt, is ook voor den volwassene genoegzaam om Gode te leven. Door het toenemen van het natuurlijk leven kan het niet ongenoegzaam worden

gemaakt. Men zou dan moeten aannemen dat het werkelijk weer verloren ging, en dat zou gelijk staan met het leeren van een afval der heiligen. Om al deze redenen is het genoemde gevoelen voor een Gereformeerde niet houdbaar.

39. Welk is in 't algemeen het gevoelen der Gereformeerden aangaande de beteekenis van den kinderdoop?

Daarover zijn twee beschouwingen, die beide verdedigers hebben gevonden, niet echter beide in gelijke mate. Wij geven eerst in eenige stellingen het meest algemeene gevoelen, dat men op goeden grond het historisch-Calvinistische zou kunnen noemen.

1/. Het gansche menschelijk geslacht is door den val onzer voorouders in zonde en verdoemenis gevallen. Dientengevolge worden alle menschen in zonde ontvangen en geboren, en zijn van nature kinderen des toorns.

2/. Uit dit verdorven menschelijk geslacht heeft God eenige personen, hem bekend, willen verlossen, tot genade aannemen, door Christus rechtvaardigen, door zijnen Geest heiligen, in de zaligheid inbrengen.

3/. God is in de uitdeeling of onthouding van deze genade aan geene personen verbonden, maar bewijst dezelve aan wie hij verkiest, naardien het genade en vrije genade is.

4/. God doet derhalve geen mensch, oud noch jong, onrecht, indien Hij ze al te samen, zonder onderscheid doet verloren gaan.

5/. De gemeenschap van deze genade kan aan ons slechts

uit zekere vruchten en kenteekenen bekend worden.

6/. Wat niemand en dus ook de kerk niet zeker kan beoordeelen wie de deelgenooten van deze genade en het wezen des genadeverbonds zijn. Slechts de geloovigen zelf hebben daarvan door het getuigenis des H. Geestes eene rechtstreeksche zekerheid.

7/. De kerk als bedienaresse van Gods verbond heeft zich aan zekere uitwendige merkteekenen van de Genade Gods te houden en daarop te handelen, naar een oordeel der liefde, zonder dat zij zich verder inlaten mag met de nimmer te beslissen vraag, of de inwendige toestand daarmede overeenkomt.

8/. Dit oordeel der liefde gaat over al de lidmaten van de zichtbare kerk en over die alleen. Daartoe behooren niet alleen de volwassenen, die Christus belijden en deze belijdenis niet met hunnen wandel tegenspreken. Maar er behooren ook toe de jonge kinderen van geloovige ouders geboren, uit kracht der belofte aan Abraham en zijne nakomelingen gedaan, waardoor zij in het verbond Gods begrepen zijn evenals hare ouders,

9/. Dienvolgens is de geboorte uit geloovige ouders (ten minste een) voor kinderen hetzelfde ten opzichte van het oordeel der kerk, wat voor de ouden is de belijdenis des geloofs.

10/. Daarom ook wordt hun naar het oordeel der liefde de zaligheid toegeschreven, en voor uitverkorenen gehouden, gelijk men de ouders daarvoor houdt, wanneer zij

belijdenis doen, en dat wel zoolang zij metterdaad niet het tegenovergestelde bewijzen.

11/. De geloovige ouders moeten hunne kinderen als bondgenooten Gods in zijn vreeze en kennis opvoeden, evenals de volwassen geloovigen worden vermaand in het geloof toe te nemen, en in de godzaligheid voort te gaan.

12/. Dat op dezen grond de kinderen als bondgenooten Gods recht hebben op het teeken en zegel des verbonds, en behooren gedoopt te wezen als in het verbond geboren en uit kracht der beloftenis des verbonds lidmaten der gemeente.

13/. Gelijk van de volwassene geloovigen die in de belijdenis des geloofs en de aanroeping des Goddelijken Naams afsterven, gehouden worden, dat zij zalig zijn, zoo moet ook van de kinderen der geloovigen in hare jonkheid stervende hetzelfde geoordeeld worden.

14/. Dit oordeel der liefde zou nochtans kunnen mistasten, naar het woord: Zij zijn niet allen Abraham's kinderen, omdat ze Abraham's zaad zijn, noch allen Israël, die uit den Vader Israël zijn. Gelijk ook in het opwassen menigmaal blijkt, dat uit de vroomste ouders, de meest snoode kinderen, en uit de meest goddelooze ouders de vroomste kinderen geboren worden. Maar daar hebben wij ons verder niet mêe in te laten. Dat komt voor Gods rekening, die ons bevolen heeft zoo zijn Sacrament te bedienen, en naar wiens bevel wij ons uitsluitend hebben te regelen. Ook bij volwassenen doet zich hetzelfde herhaaldelijk

op. Er zijn er die op belijdenis des geloofs in de gemeente worden opgenomen, die men dus te beschouwen heeft als medeburgers der heiligen en huisgenooten Gods, die op de belijdenis huns geloofs zijn toegelaten tot het Sacrament des Doops en het Sacrament des Avondmaals, en die nochtans later wegvallen, zoodat wij niet meer, zelfs naar een oordeel der liefde, hen voor broeders kunnen houden. Maar daarom is het woord Gods niet uitgevallen. Het bleek alleen dat de kerk in de getrouwe bediening van de ordinantie Gods een oordeel vellen kan, dat niet altijd met het inwendige overeenstemt. Zekerheid heeft zij nooit, zoomin bij volwassenen als bij de kleine kinderen. Het bezwaar is hier dus in beide gevallen hetzelfde, en wanneer men in het eene geval zich er over heenzet, kan men het in het andere geval ook doen.

40. Kunt gij eenige citaten bijbrengen, waaruit blijkt dat dit eene voorstelling der zaken is die algemeen bij de Gereformeerden gevonden wordt?

Ja, vooreerst Calvijn Inst. IV, 16 (17, 18) betoogt uitvoerig dat de kinderen der geloovigen de Wedergeboorte en den H. Geest kunnen ontvangen. Men lette er op dat hij op dit kunnen den Doop basseert in verband met de belofteenis Gods, aan u en aan uw zaad". Hij wijst op het voorbeeld van Johannes den Dooper en hoe die van moeders buik af geheiligd

ligd was. Dan vermeldt hij de tegenwerping der bestrijders van den kinderdoop, dat dit maar eenmaal is geschied. En antwoordt daar vervolgens op: „Want wij redeneeren ook alzoo niet (d. i. alsof de Heere doorgaans alzoo met de jonge kinderen placht te handelen). Maar hebben alleen voor aan te toonen: dat Gods kracht door hen ten onrechte en ter kwader trouw bepaalt wordt binnen die engten, waarin die zich niet laat insluiten." En in par. 20 „Kortelijk deze tegenwerping kan aldus wederlegd worden, dat n. l. de kinderkens worden gedoopt tot de bekeering en het geloof, die zij namaals hebben zullen, het zaad van welke twee gaven door de verborgen werking des Geestes alreede in haar is, alhoewel die gaven zelven haar fatsoen en gedaante in hen nog niet hebben."

Vervolgens Ursinus (Schatboek vr. 74 van den Catechismus). Hij antwoordt op de tegenwerping van den Anabaptist (Die niet gelooven, behooren niet gedoopt te worden) aldus: „Het is alleen waar van de volwassenen — — — want in hen wordt vóór den Doop geëischt het geloof — — — maar den kleinen kinderen is 't genoeg tot den Doop dat zij van den H. Geest geheiligd en wedergeboren zijn, en hun geloof en belijdenis is, dat zij geboren worden van geloovige Ouders — — — Daarbenevens zoo is dat geen goed besluit dat hieruit gemaakt wordt, want hier wordt eerst gesproken, van degenen die ganschelijk, noch metterdaad, noch met belijdenis, noch door eene

genegenheid geloovon, dat zoodanige niet behooren gedoopt te worden. Maar de kleine kinderen hoewel ze metterdaad niet gelooven, zoo kan men nochtans niet zeggen dat de kinderen ganschelijk ongeloovig zijn. En zij hebben deze genegenheid niet van het vleesch of van nature, maar van den H. Geest en van de genade, die hun beloofd is".

Beza: "Het heeft eene bijzondere gelegenheid met de kinderen, die van geloovige ouders geboren zijn. Want hoewel zij die hoedanigheid des geloofs in zich niet hebben, die in de volwassen geloovigen is, nochtans kan het niet zijn, of zij, die God van 's moeders lijf af geheiligd en van de kinderen der ongeloovigen afgescheiden heeft, hebben het zaad en de spruit des geloofs --- Met wat recht dan zoude hun iemand weigeren de verzegeling van die zaak dewelke de Heere hun nu al medegedeeld heeft? Zoo iemand tegenwerpt, dat zij niet allen zijn verkoren en dienvolgens niet allen zijn geheiligd, die uit geloovige ouders geboren worden --- ons ontbreekt niet om te antwoorden: Want hoewel wij niet loochenen dat het alzoo is, nochtans zeggen wij dat men dit verborgen oordeel Gode moet laten bevolen blijven, en in 't gemeen houden wij ze uit kracht van het formulier der belofte allen voor geheiligden, die uit geloovige ouders of welker één van beiden geloovig is, geboren zijn, tenzij dat er iets in den weg zij, waaruit men het contrarie zou kunnen besluiten".

Petrus Martyr: „Omdat wij de verborgen voorzienigheid en verkiezing Gods niet curieuslijk moeten onderzoeken, zoo houden wij de kinderen der heiligen voor heilig, zoolang zij zich in het opwassen niet bewijzen van Christus vervreemd te zijn. Wij sluiten ze niet uit van de gemeente, maar nemen ze aan als deelen van dezelve, hopende dat gelijk als zij van het zaad der heiligen zijn alzoo ook der goddelijke verkiezing zijn deelachtig en de genade en den Geest Christi hebben. En daarop doopen wij dezelve. Men heeft ook geen gehoor te geven dengenen die hier over zwarigheid maken en zeggen: of de dienaar bedrogen wordt? Of het kind in der waarheid geen kind der belofte der goddelijke verkiezing en barmhartigheid ware? Want diergelijke spot-reden mocht men inbrengen over de volwassenen. Wij weten ook van hen niet of zij bedriegelijk komen of niet, of zij waarlijk gelooven, of zij kinderen der verkiezing of des verderfs zijn — — waarom doopt gij die? Gij zult zeggen: Ik doe het omdat ik volg hunne uitwendige belijdenis — — zoo zeggen wij ook dat de gemeente daarom onze kinderen ontvangt en doopt, om, dat zij ons toebehooren. En dat is hun zoo een teeken van Gods wil als in de volwassene is de uitwendige belijdenis."

Franciscus Junius antwoordt op de tegenwerping der Anabaptisten dat de kinderen niet vatbaar

zijn voor wedergeboorte: „De Wedergeboorte wordt tweezins beschouwd n. l. zooals zij naar haar fundament met eene hebbelijkheid bestaat in Christus en zooals zij metterdaad in ons aanwezig is. De eerste wedergeboorte die genoemd kan worden de overplanting van den Ouden Adam in den nieuwen, is als de oorzaak die andere volgt als de vrucht. Met de eerstgenoemde worden de uitverkorene kinderen wedergeboren, wanneer zij lChristus worden ingeplant, en de bezegeling van deze geworden hun in den doop."

Leidsche Synopsis: „De werking des doops binden wij niet aan het oogenblik, waarin het lichaam met het uitwendig water besprengd wordt, maar in alle doopelingen eischen wij met de Schrift vooraf geloof en bekeering, althans naar het oordeel der liefde, en dat zoowel in de kinderen des verbonds, aangaande welke wij beweren dat in hen het zaad en de geest des geloofs en der bekeering moet aangenomen worden, uit kracht van de goddelijke zegening en des Evangelischen verbonds, — alsook bij de volwassenen in wie eene dadelijke belijdenis van geloof en bekeering noodig is.

Witsius: Voorders zeggen wij ook, dat de jonge kinderen der geloovigen hebben den Geest ontvangen. Anderszins zouden zij ook niet heilig kunnen zijn, hetwelk Paulus nochtans getuigt I Cor. 7:4, noch Christi kunnen zijn, wien niemand toekomt, die

zijnen Geest niet heeft. Rom. 8:9 --- Waaruit volgt dat het water niet kan geweerd worden in voegen dat ook de jonge kinderen niet zouden gedoopt worden".

„Ik ga voort: Het staat God niet alleen vrij den uitverkoren kinderen de genade der wedergeboorte vóór den Doop mêe te deelen, maar het is ook aannemelijk dat Hij gewoonlijk zoo handelt".

Burmann: „Aangaande het geloof der kinderen is het onderzoek zeer duister, daar er van dien leeftijd geene herinnering is, en de werking des Geestes in het verborgen geschiedt, zoodat wij hare manier niet bepalen kunnen. De beginselen der wedergeboorte en de zaden des nieuwen levens vallen niet minder in de kinderen dan de smet en de kwaal der bedorven natuur dien zij uit den stamvader van het menschelijk geslacht hebben ontvangen. Het is voldoende dat de beteekende zaak des doops hun toekomt, die hun bezegeld kan worden, opdat niemand meene dat een stuk wit papier, waarop niets geschreven is in dien Doop wordt bezegeld.

Brown: „Die deel heeft aan de beteekende zaak, dien komt ook het teeken toe: maar de kinderen hebben deel aan de beteekende zaak n. l. de vergeving der zonden, de wedergeboorte en het eeuwige leven, nademaal zij tot het verbond behooren en de beloften hebben en het Koninkrijk der hemelen hun gegeven is".

Heidegger: „Wat de volwassenen betreft, zoo bezegelt de uitwendige Doop niet aan allen de inwendige genade, maar alleen aan diegenen, die een oprecht geloof in het hart dragen en met hunne woorden belijden. Ook bezegelt de Doop niet aan alle kinderen en een iegelijk kind der geloovige ouders de wedergeboorte en de geestelijke genade in haar wijdsten omvang, maar alleen aan de uitverkorenen. Afschoon het wel recht en goed is aangaande elk dezer kinderen in het bijzonder naar een oordeel der liefde het goede te hopen, zoo staat dit toch niet vrij met het oog op alle kinderen bij elkaar genomen." — Er wordt dan een onderscheid gemaakt tusschen zulke kinderen die voor hun verstandsgebruik sterven en de overige. Aangaande de eersten stelt Heidegger vast, dat zij reeds in de baarmoeder worden geheiligd, en dat de Doop hun deze reeds aanwezige genade bezegelt. Degenen die opgroeien worden doorgaans langs den gewonen weg d. i. uit het gehoor des Woords, met het geloof begiftigd, en voor hen was de Doop dus niet een zegel van aanwezige genade.

Mark: „Uit het ontbreken des geloofs (redeneeren de bestrijders van den kinderdoop) alsook uit het ontbreken van de belijdenis des geloofs en der zonden. Wij eischen deze beide vóór den Doop der volwassenen, maar oordeelen dat het voldoende is, indien zij naar het oordeel der liefde verwacht worden in de kinderen te volgen. Ook redeneeren zij uit het ontbreken van de verzegelde weldaden, zooals de heiligmaking. Deze zijn echter metterdaad

aanwezig naar hunne mate, zooals de heiligmaking, die evenmin als het daaraan voorafgaande bederf der natuur in de kinderen kan geloochend worden".

Turretijn: „Aangaande het geloof van de kinderen des verbonds moet hetzelfde geoordeeld worden als over hunne rede. Zij bezitten beide naar de eerste daad, niet naar de tweede — in den wortel niet in de vrucht".

41. (Welke is het tweede gevoelen dat in de Gereformeerde kerk naast het andere bestaan heeft?

Het volgende: In het woord Gods is eene aanbieding van de goederen des Verbonds op de conditie van geloof en bekeering. Het woord zegt, door de uitwendige roeping: Al die goederen zijn voor u voorondersteld dat gij gelooft. Dat is het algemeene Evangelie aanbod. Maar daar komen de Sacramenten nu bij. Zij verzegelen dit aanbod des Evangelies, echter niet aan allen zonder onderscheid tot welke het komt, maar alleen aan dezulke van welke door hunne betuiging en wandel gebleken is, dat zij het niet verwerpen en versmaden. Olevianus zegt: „Opdat nu uit die geheele schaar eene kerk zou te voorschijn komen, welke God met zich vereenigt in Christus, zoo begint God in die plechtige onderhandeling als in een huwelijks verdrag, niet van de verzegeling der genade in 't algemeen aangeboden (want velen verwerpen die openlijk en daarom kan ze aan hen niet verzegeld worden; ten anderen wil ook de Heere zich aan de geveinsden, die zich heimelijk verharden, niet verbinden,

hetwelk geschieden zou, indien Hij-zelf eerst verzegelde;) maar van datgene dat in de wijze van aanbieding der genade het laatst is geweest, maakt Hij in de oprichting door de zichtbare teekenen een begin enz. — dan volgt er de verzegeling der eerst in het Evangelie aangebodene genade en di bijzondere verbintenis Gods" (p. 502).

Nu moet men er scherp op letten, wat in deze voorstelling opgesloten ligt. Hier is in het Sacrament een aanbod van de verbondsgoederen, maar in welken zin?

1/. Niet als een aanbod dat nog kan afgewezen of aangenomen worden, en waarbij de mensch vrij is, of vrij blijft. Wanneer de verzegeling geschiedt is de mensch verbonden. Het Sacrament bezegelt het gesloten verbond.

2/. Ook niet bloot als een aanbod dat moet aangenomen worden uit kracht van de wet in haren eisch toegepast op de beloften. Ieder mensch die het Evangelie hoort staat onder deze verplichting. Hem is het genadeverbond niet alleen aangeboden, maar hij is ook gehouden het aan te nemen en er naar te leven. Toch kan hem op dezen grond nog het Sacrament niet worden toegediend. De natuurlijke verplichting om op Gods verbond in te gaan levert geen grond tot de bediening der bondzegelen.

3/. Er zal dus iets anders moeten zijn. En blijkbaar ligt dit andere hierin dat de ontvanger des Sacraments zich plechtig verbonden heeft in het verbond te leven en aan het verbond te beantwoorden. Hij heeft zich met het verbond ingelaten is er op ingegaan. Het is een gesloten verbond. Wanneer hij den weg des geloofs en

der bekeering niet bewandelt, wordt hij daarom tot een verbondsbreker, en zal als zoodanig door God behandeld worden. En hij heeft zwaarder verantwoordelijkheid dan de zulken hebben tot wie het woord des Evangelies bloot gekomen is, en die nooit in verbond met God hebben gestaan.

4). Deze opvatting is dus onderscheiden van die eens uitwendigen verbonds. In het laatste wordt bloot het gewone Evangelieaanbod verzegeld. Hier is een zegel op de beloften, waarbij voorondersteld wordt, dat men ze in het geloof aanneemt. En de grond van die vooronderstelling is de betuiging van den ontvanger der zegelen, dat hij in het verbond en naar het verbond begeert te leven. Niet slechts derhalve: Als gij gelooft is het verbondsgoed voor u! Maar overmits gij volgens uwe verklaring Gods verbond inwilligt zoo wordt u hier het recht op al de verbondsgoederen in den weg des voortdurenden geloofs en der aanhoudende bekeering verzegeld: Men kan het best bij den Doop der volwassenen het onderscheid zien tusschen de leer van een uitwendig verbond en deze voorstelling. En slechts deze is met ons Formulier voor den Doop der bejaarden in overeenstemming.

Dit beginsel nu wordt doorgetrokken tot den Doop der kinderen der geloovigen. Uit kracht hunner geboorte uit geloovige ouders, zijn zij ook in het verbond begrepen, zelfs kan men op grond van de schrift zeggen, in het verbond geboren. Op hen rust dus door deze betrekking de verplichting om in het verbond te leven en er uit te leven. Wederom niet in dien oppervlakkigen zin, waarin de plicht om het Evangelie te gelooven op ieder mensch rust, tot wien het

Evangelie komt, maar in zeer bepaalden zin, dat de kinderen niet meer vrij zijn, bondelingen zijn, het verbond moeten houden, en zoo zij het niet doen verbondbrekers worden. Op hen rust dus eene geheel eigenaardige en bijzondere verantwoordelijkheid. Op dezen grond d. w. z. in de vooronderstelling en verwachting dat zij het verbond aanvaarden en houden wordt hun het zegel des verbonds toegediend. Indien zij opwassende toonen, daaraan niet te beantwoorden, zoo gaan zij eene schrede terug, zij zijn óf traag en nalatig in het houden des verbonds óf zij toonen metterdaad het verbond niet te willen houden, het te verbreken.

Men zal bemerken dat deze voorstelling tevens aan het gevaar ontkomt, dat in het leeren van een uitwendig verbond gelegen is. Hier wordt de eisch der geestelijke waarheid hoog gehouden. Het inwendige wordt met het uitwendige in aanraking gehouden. Het dualisme hoeveel er dan ook in de praktijk van mogen overblijven, wordt in de theorie niet gewettigd en stelselmatig geleerd. Het ideaal karakter des verbonds, het wezen er van wordt bestendig in het oog gehouden.

42. (Worden de beide nu omschreven opvattingen ook bij Gereformeerde Godgeleerden naast elkaar gevonden?

Ja bij velen van de boven opgenoemden vindt men nu eens uitdrukkingen, die aan de eene, dan eens uitdrukkingen, die aan de andere opvatting herinneren. Ieder kan zich daarvan bij aandachtige lezing overtuigen. En hoe meer

men leest, hoeman men tot de overtuiging komt dat de voorstanders van geen van beide het recht hebben om hunne opvatting als de eenig-historisch-Gereformeerde aan te prijzen. Voor beide zijn getuigenissen in overvloed bij te brengen.

43. Hoe moeten wij dan over de beteekenis van den Kinderdoop oordeelen?

1). Wij maken vooreerst op dat er een groot bezwaar is tegen de eerste voorstelling, wanneer zij leert dat alle kinderen voor wedergeborenen en het beginsel des geloofs bezittende te houden zijn, totdat het tegenovergestelde blijkt. Indien men dat aanneemt, zoo moet men het ook in zijne behandeling van de kinderen doortrekken, en slechts op de ontwikkeling van het nieuwe leven werken. Men kan dan ook niet met grond bidden om hunne wedergeboorte als een ding dat zij nog moeten ontvangen, of nog noodig hebben. De kinderen zelf zullen bij hun opgroeien in den waan gebracht worden, dat zij de wedergeboorte bezitten, en de waarheid, dat niemand zonder wedergeboorte het Koninkrijk Gods niet kan zien, zal haren klem gaan verliezen. Het zal dan langzamerhand in de gemeente als een van zelf sprekend iets gaan beschouwd worden, dat wie binnen haren kring leeft en sterft behouden is, wijl hij schier als een wedergeborene is in de wereld gekomen, van zijns moeders buik af vernieuwd en geheiligd. Dit is uiterst gevaarlijk. Men komt ook in verzoeking te denken dat de beslistheid waarmee dit gevoelen bij sommige oude

Gereformeerden Theologen uitgesproken werd met den zuiveren kerkstaat van hun tijd samenhangt, of ook ten deele te verklaren is uit Roomsche herinneringen.

2/. Vervolgens brengt het ook min of meer in strijd met de werkelijkheid. Bij het opwassen blijkt steeds meer hoe vele van die kinderen een onwedergeboren of althans een onbekeerlijk hart bezitten. Wat moet men dan van de onderstelling des Doops denken? Men antwoordt: Dat kan bij volwassenen die gedoopt worden later ook gebeuren. Schoon dit waar is, bestaat er toch onderscheid. Bij den volwassene hebben wij eene persoonlijke betuiging en God verzegelt zijn verbond aan dezulken die dit in der waarheid meenen, die gelooven. Bij de kleine kinderen hebben wij zulk een persoonlijk getuigenis niet. Het is hier God die ons beveelt ze te doopen. Indien Hij er nu bijvoegde: Op grond en in de vooronderstelling, dat zij voor hun doop wedergeboren zijn, zoo zouden wij daarin berusten moeten. Maar dat zegt Hij niet. Hij heeft zich nergens verbonden om dat doorgaans te doen, hoewel natuurlijk ook niemand het recht heeft om te verzekeren dat Hij het nimmer of zelden doet. Het is een zaak die zich eenvoudig door ons niet controleeren laat. Slechts positieve belofte zou hier recht geven om iets stelligs te verzekeren.

Natuurlijk als het niet kon gebeuren, dan zou de kinderdoop geoordeeld zijn. Want daarmeê ware geheel de kinderlijke leeftijd buiten den kring der bovennatuurlijke genadewerking Gods geplaatst. Vandaar het zoo

telkens herhaalde argument der ouden: De kinderen hebben deel aan de beteekende zaak, daarom ook aan het teeken en zegel. Men mag daar niet uit afleiden, dat zij telkens alleen meenden: Alle kinderen des verbonds zijn uit hun Doop wedergeboren. Zij willen alleen zeggen: De kinderen kunnen wedergeboren zijn. Vergelijk hetgeen wij boven uit Calvijn hebben geciteerd.

3/. De bondzegelen zijn er niet voor bestemd om het bezit der genade subjectief te verzegelen, maar om de belofte der genade in den ruimsten zin, zoowel rechtvaardigende als heiligende genade te verzegelen aan den geloovige. Door te zeggen: De kinderen moeten vooraf wedergeboren zijn verschuift men dit gezichtspunt. Men wil wel betoogen: Indien zij recht hebben op de Sacramenten moeten zij geloovigen zijn, en geloovigen kunnen zij niet zijn zonder de wedergeboorte. Maar dit geldt toch slechts zoolang en zoodra er werkzaamheid des geloofs is die zich op het zegel richten kan. Een volwassene mag daarom juist het zegel niet ontvangen zonder belijdenis des geloofs. Voor de kinderen is het daarentegen anders. Bij hen is het genoeg dat:

a/. De beloften Gods als beloften in den wijdsten zin verzegeld worden, geheel afgedacht van de vraag of er reeds subjectieve verwerkeling dier beloften is ingetreden of niet. God zegt tot de kinderen die gedoopt worden: Ik God wil uw God zijn, ja Ik ben uw God.

b/. Ue gegronde verwachting kan worden gekoesterd, dat de kinderen bij hun verstandsgebruik deze belof-ten zullen eigenen, en daarom ook de verbondseisch om het te doen tot hen kan worden gericht.

4/. Wij stellen dus niet vast dat de kinderen der geloovigen reeds vroeg wedergeboren zijn, maar laten dat geheel onbeslist. En toch nemen wij aan op grond der beloftenis Gods dat de jonge kinderen des verbonds, die voor hun verstandsgebruik afsterven, de zaligheid verkrijgen. Op wat grond dit?

a/. Moeten wij opmerken dat de schrift ons geenerleigrond biedt, om zulk eene verwachting van alle kinderen te koes-teren, waar die ook geboren worden onder Heidenen, Mo-hammedanen of Christenen. Het is klaar dat men hier slechts uit het verbond redeneeren kan. Waar geene ver-bondsbetrekking bestaat, valt ook iedere grond voor eene uitspraak weg. Men behoeft daarom niet met nadruk te prediken, dat al de kinderen verloren zijn. Maar voor hunne behoudenis is geen grond. Al de gronden, die men er voor bijbrengt, gaan uit van eene verzwakking van het begrip der erfzonde. Men meent dat de erfzonde (erfsmet) op zich zelf niet genoegzaam is, om een kind verdoemelijk voor God te stellen, of althans te doen verloren gaan. Sterft het kind vóór het dadelijke zonde bedrijft, zoo is het dus behouden. Wij antwoorden daarop: dat de erfzonde wel degelijk genoeg is ter verdoemenis en men dit graad onder-scheid tusschen haar en de dadelijke zonde niet maken

mag. Vervolgens dat uit de praemissen te veel zou worden afgeleid. Men zou alleen mogen besluiten: Alle kinderen gaan niet verloren. Te zeggen dat zij behouden worden kan alleen geschieden op grond, dat hun de verdiensten van Christus toegerekend zijn. En daar moeten stellige gronden voor wezen. Waar die ontbreken zou men dus logisch alleen de conclusie kunnen bereiken: Alle kinderen zijn in een midden-toestand, die hemel noch hel is. En dat ware Roomsch.

b). Alle behoudenis der kleine kinderen berust derhalve op de genadige toerekening der verdiensten van Christus. Hoe kunnen wij nu hopen dat de kinderen des verbonds vóór hun verstandsgebruik stervende deze toerekening hebben ontvangen. Dit wordt afgeleid uit hun in-zijn in het verbond. Ware dit nu niets anders dan eene formule er voor dat zij onder het aanbod des Evangelies leven, zoo viel niet in te zien op welke wijze men die conclusie bereikte. Alle mogelijkheid om te beslissen of zij dat aanbod inwilligen zou dan ontbreken. En wij zouden moeten eindigen met te zeggen: Wij weten er niets van. De troost van de verbondsbelofte was dan weg. Maar nu staan de zaken zoo niet. Het verbond is een gesloten verbond. God wil dat wij het beschouwen zullen als aangenomen bij de volwassenen, als zullende en moetende aangenomen worden door de kleine kinderen des verbonds. Dit nu — en daarop lette men wel — is niet slechts een band der verplichting, waardoor Hij een zeker beslag op de kinderen heeft gelegd, het is ook eene goddelijke beloftenis.

Het houdt in dat waar de geloovigen hun zaad den Heere opvoeden, Hij uit dat zaad zijn verbond wil voortzetten, zijne kerk wil bouwen. Niet slechts dus: Het wordt van die kinderen verwacht, en van die kinderen geëischt dat zij in mijn verbond leven zullen, maar ook: Ik God wil het hun geven, en mijne beloften aan de ouders tot waarheid maken. Hier is derhalve een vaste goddelijke grondslag.

Gods verbond is een gevend verbond. Het omvat ook de belofte der wedergeboorte naast de andere beloften. Stel nu eens dat die belofte bij de kleine kinderen vóór hun verstandsgebruik stervende niet vervuld wordt. Het resultaat zou dan zijn: God heeft ons eene belofte gegeven en ons een zegel des verbonds voorgeschreven, en Hij laat ons niet toe daaraan vast te houden en er troost uit te trekken, ook waar alle gronden om er van af te gaan ontbreken. Hij heeft aan de kleine kinderen het Sacrament des Doops laten toedienen, dat Sacrament bezegelde het gesloten verbond, en het werd dus aan het kind gegeven in de verwachting, op Gods beloftenis gegrond, dat het kind waarlijk in het verbond leven zou. Sterft het kind zoo hebben wij ons nu ook aan die verwachting te houden en mogen tot onzen troost de zaligheid er van aannemen.

c/. Natuurlijk is daarmeê tevens aangenomen dat het kind wedergeboren is, aleer het de zaligheid verkrijgt. Zonder wedergeboorte zal niemand het Koninkrijk Gods zien, en dat geldt van de kleine kinderen zoowel als van

de volwassenen. Maar wanneer het wedergeboren is kan niemand bepalen. Òf vóór den Doop, òf bij den Doop, òf na den Doop, wie zal het zeggen? Het kan wedergeboren worden bij zijne intrede in den hemel, gelijk de volwassen geloovigen dan als in eene krisis volkomen geheiligd worden. Voorzoover wij weten ontbreken hier de positieve gegevens geheel.

5/. Ons dunkt derhalve dat men niet verder kan gaan dan te zeggen: Van al de kinderen des verbonds wordt op grond der beloftenis verwacht en geëischt dat zij aan het verbond beantwoorden zullen. Die verwachting sluit in dat God hen te zijner tijd, wanneer de ouders hunne belofte nakomen door zijnen Geest wil bewerken, en uit degenen die opgroeien de kerk zal bouwen en zijn verbond voortplanten. En sluit tevens in dat diezelfde kinderen vóór hun verstandsgebruik stervende behouden zijn. Dat wordt beide in den Doop verzegeld. En er ligt dus meer in die verzegeling des doops dan eene voorwaardelijke aanbieding des verbonds. Er zijn positieve beloften Gods. Dit zijn twee hoogst troostrijke feiten. En met het oog daarop zal niemand kunnen zeggen dat de kinderdoop beteekenisloos is. Maar individualiseeren mogen wij niet. Indien wij nu wisten welke van de kinderen des verbonds vóór hun verstandsgebruik zullen sterven, zoo zouden wij van den aanvang af kunnen zeggen: Die en die hebben het wezen des verbonds. Maar nu niet. En ook dan zelfs zouden

wij nog niet kunnen zeggen: Zij hebben het wezen des verbonds in subjectief bezit. Wij weten echter geenszins wie deze kinderen zijn. Eens! hun dood geeft ons dienaangaande uitsluitsel en wordt dus tot een feit, hetwelk onze algemeene verwachting tot een individueel vertrouwen omzet. Wat de andere kinderen aangaat n.l. die, welke opgroeien, voor deze moet gebeden worden, dat God de beloften des verbonds in hen tot waarheid maken mag ze tot vervulling brengen, waar het nog niet geschied is. Zoolang zij niet tot jaren van onderscheid zijn gekomen spreken wij over hen geen individueel oordeel uit. Dit is juist het onderscheid. In hare officieele behandeling van de volwassenen kan de kerk niets anders doen dan ze als geloovigen behandelen. Zij moet hen op dien grond tot het avondmaal toelaten niet alleen, maar opwekken en eischen dat zij er verschijnen. De gemeente is officieel eene geloovige gemeente. Iets wat intusschen niet wegneemt, dat telkens op zelfbeproeving moet worden aangedrongen, ten einde een iegelijk tusschen God en zijn geweten uitmake of zijn officieele status met zijne werkelijke verhouding tot God overeenkomt. Door deze twee middelen de formeele behandeling van de leden der zichtbare kerk als geloovigen, en het dingen op waarheid in de verhouding tegenover God, moet het kerkelijk leven worden zuiver gehouden, en voor zijne twee uitersten worden bewaard.

6/. De kinderen der gemeente behooren tot de gemeente, de kinderen des verbonds tot het verbond. Zij zijn een deel van de zichtbare kerk. En de zichtbare kerk moet als openbaring van de onzichtbare gelden. Wij zeggen dan: De onzichtbare kerk openbaart zich zoowel in de kinderen als in de volwassenen, zij is hetgeen achter en in de zichtbare kerk zit, zij is niet beperkt tot den volwassen leeftijd, maar heeft hare vertakkingen in elken leeftijd ook in dien der kinderen. Er is altijd in het zaad des verbonds een zaad voor den Heere. Maar de kinderen worden als 't ware saamgevat, en wij spreken van hen niet individualiseerend gelijk wij van de volwassenen doen.

7/. De vraag is nu hoe de kinderen des verbonds te beschouwen zijn wanneer zij tot jaren van onderscheid komen. Deze vraag is uiterst moeielijk te beantwoorden, vooral voor de praktijk. Het verbond is aan hen bezegeld in de verwachting en met den eisch dat het zou nageleefd worden. D.w.z. dat, zoodra de jaren van onderscheid kwamen geloof en bekeering zich zou openbaren. Het eerste vereischte is dat men op de eigenaardige verplichting wijze, die een gedoopte tegenover het verbond heeft. Hij mag niet in den waan gebracht of in den waan gelaten worden, dat hij aan het uitwendige genoeg heeft om recht te staan voor God. De fout is dat men daarop te veel uitsluitend bij het belijdenis-doen aandringt, alsof het een eisch was die nu pas van kracht wordt, en vroeger niet gold. Die voor-

stelling is geheel verkeerd. Ook vóór de belijdenis was er eene verbondsroeping om geloof en bekeering te toonen. Het belijdenis doen is, zooals vroeger reeds opgemerkt werd, een negatief iets, het is niet-langer-afhouden van het avondmaal. Wanneer men met de jonge lieden vóór hunne belijdenis doet alsof zij onbekeerd levende in goeden kerkelijken stand waren, getrouwe bondelingen, zoo zal het gevolg moeten wezen, dat zij bij het doen der belijdenis bijzonder sterk op den geestelijken eisch des verbonds gewezen wordende, daarvoor terug deinzen. En dan komen de doopleden. In de belijdenis wordt dan als 't ware samengeperst wat over de jaren die voorbijgegaan zijn had moeten verspreid wezen. Zij krijgt het karakter van eene krisis. De idee van het geleidelijk bewuste inleven in het verbond, en het geleidelijk uit het verbond gaan leven met zijn bewustzijn gaat verloren. Wat meer dringen op waarheid bij den dag, in de ambtelijke bearbeiding van de opwassende kinderen des verbonds, en wat minder momentaan persen bij de belijdenis is noodig. Maar niet op den eisch alleen, ook op de belofte Gods moet gewezen worden. Die positieve belofte Gods toch blijft ook voor de opgroeiende kinderen van kracht, dat God uit het zaad zijner bondelingen het verbond voortzet, ten wil. Zij staan dus in rechtstreeksche betrekking tot de onzichtbare kerk ook. Zij weten dat zij zich in de werkplaats der herscheppende genade bevinden, dat

de genadegiften Gods zijn in den kring waarin zij werden geboren. Zij komen in aanraking met het wezen des verbonds, zijne onzichtbare goederen. Het Koninkrijk Gods is als 't ware onder hen en in hun midden.

De drang der vermaning en de kracht der vertroosting, die daarin liggen zijn niet steeds genoeg opgemerkt en te hulp geroepen. Men kan te veel op de plichten tegenover het verbond drukken en de gevende zijde des verbonds te veel voorbij zien. Het eene heeft het andere noodig. Het voorhouden der plichten alleen werkt doodend, het wijzen op de beloften alleen maakt lijdelijk.

Hoe wanneer dit alles geene vruchten voortbrengt, en de gedoopten na aanhoudende getrouwe bearbeiding verklaren moeten alle geestelijk reageeren op de verbondsbeloften te missen? In zulke gevallen zou eigenlijk de tucht moeten toegepast worden, want dat een gedoopte jaar in jaar uit voortleeft zonder ten Avondmaal te komen, of dat hij voor zijne kinderen den doop begeert, en voor zichzelven het Avondmaal niet, is een geheel valsche toestand, die niet kan goed gepraat worden, hoewel men ook tot verontschuldiging er voor in de praktijk veel mag bijbrengen. Maar wij gelooven vooreerst, dat bij getrouwe bearbeiding, die niet spasmatisch toegaat en alles bij de belijdenis verwacht, zulke gevallen uiterst zeldzaam zullen zijn. Indien dat niet het geval ware, zou God ons een regel gegeven hebben, die in de praktijk onbruikbaar is, of tot uitsterving der gemeente, tot

opheffing des verbonds leiden moest. Want men zou in al zulke gevallen veel of weinig tot de conclusie moeten komen dat het verbond gefaald had. Terwijl God juist belooft, dat zijn verbond niet falen zal, waar het getrouw wordt bediend. Indien echter een dergelijke geval zich metterdaad voordoet, zoo moet men niet overhaast te werk gaan. Langzame, aanhoudende voorzichtige behandeling met ernst gepaard kan juist het middel zijn om zulk een persoon tot bekeering te brengen. Want wij weten niet wanneer de lankmoedigheid Gods ophoudt zoo iemand met de verbondsbeloften te omvangen. Indien hij in zijne stervensure tot bekeering kwam, zouden wij het nog als eene vrucht, eene nawerking des verbonds moeten beschouwen. Zelfs waar er een geslacht is voorbijgegaan, dat afvallig werd, kan God nog zijn verbond in de kindskinderen gedenken. En wij mogen niet minder geduldig zijn dan God.

44. In welken zin is dus de doop voor de kleine kinderen een genademiddel?

Daarover wordt zeer verschillend geoordeeld. Wanneer men de opvatting toegedaan is dat de doop ~~bepaald~~ op het oogenblik der bediening als genademiddel werkt en daarbij den eisch in het oog houdt dat de Sacramenten tot versterking des geloofs dienen zoo zal men noodzakelijk tot de conclusie moeten komen: de kleine kinderen zijn doorgaans vóór hun doop wedergeboren.

Dit schijnt dan ook het beginsel te zijn, waarvan Dr. Kuyper in zijne beschouwing uitgaat. Ook op den kinderdoop past hij de stelling toe dat er eene bijzondere met het uitwendig Sacrament gepaard gaande inwendige genade is, die specifiek verschilt van de genade in wortel, takken en vruchten, de genade der vorming van het geloof voor de gemeenschap der heiligen. Waar dat zal geschieden moeten de kinderen natuurlijk wedergeboren zijn. Want anders konden zij het zaad des geloofs niet bezitten. Het is waar dat Dr. K. in de stelling van de aanwezigheid der wedergeboorte vóór den Doop der kinderen niet alleen staat. Uit de boven gegeven citaten blijkt dat genoegzaam. Maar zooover ons bewust is heeft niemand deze specifieke doopgenade geleerd onder de Gereformeerde Theologen nòch voor den Doop der volwassenen, nòch voor dien der kleine kinderen.

Men merke het volgende op:

1/. Die onder de Gereformeerde Theologen, welke de wedergeboorte ordinaarlijk vóór den Doop plaatsen, splitsen zich in twee groepen:

a/. Dezulken die dit alleen van de kinderen voor hun verstandsgebruik stervende aannemen. Zoo b.v. Witsius. Na eerst betoogd te hebben dat de genade der wedergeboorte niet aan den Doop gebonden is zegt hij: „Ik ga voort: Niet slechts staat het God vrij, de genade der wedergeboorte den uitverkorenen kinderen te schenken vóór het gebruik des Doops, maar het is ook aan-

nemelijk, dat Hij het ordinaarlijk doet. Dit wordt uit het gezegde op deze wijze afgeleid. Daar God reeds van de geboorte af de uitverkorene kinderen in de gemeenschap zijns verbonds opgenomen, ze met Christus vereenigd, met zich zelven verzoend, hun de schuld der erfzonde vergeven heeft, zoo kan geen grond bijgebracht worden, waarom Hij ze niet ter zelfder tijd zou wederbaren, tenzij ze geene geschikte voorwerpen voor de wedergeboorte moesten geacht worden — — voorts geloof ik dat geen enkel voorbeeld of getuigenis kan bijgebracht worden van wegneming der zondenschuld door vergiffenis, zonder dat tegelijk de heerschappij van diezelfde zonde gefnuikt wordt, zoodat, waar zij de macht verliest om te verdoemen, zij tevens de macht verliest om te heerschen. Waar nu de heerschappij der zonde verminderd wordt, wordt de zonde gedood. Waar de zonde gedood wordt, wordt de ziel levend gemaakt. De levendmaking der ziel is niets anders dan de wedergeboorte.

Maar anders is het met de kinderen die tot hun verstandsgebruik zullen komen. Witsius haalt daarvoor met instemming het woord van Beza aan: „Wat betreft de kinderen die in de kerk geboren worden en van Godswege uitverkoren zijn (en ik heb na bedaard overleg gezegd dat ze allen zoo moeten gehouden worden) en vóór hun verstandsgebruik sterven zullen, zoo zou ik gemakkelijk kunnen aannemen, op grond der belofte Gods, dat zij bij de geboorte Christus worden ingelijfd. Wat kunnen wij echter aangaande de overigen

zonder onbedachtzaamheid vaststellen dan dat zij eerst wedergeboren worden, wanneer zij uit het gehoor met het ware geloof worden begiftigd". (Witsius Misc. Sacra II, 633).

Men ziet dat hier geen sprake is van doopsgenade. Witsius en Beza gaan van het zegel uit. Zij vatten dat op (altijd praesumptief) als positieve verzegeling Gods, dat de kinderen uitverkoren zijn. Daarna trekken zij dan de conclusie, dat de vóór hun verstandsgebruik stervenden wedergeboren zijn reeds vóór den Doop. Maar hoe zij tot die conclusie komen is niet duidelijk. Uit de praemissen kan zij niet logisch worden afgeleid. Zij beschouwen toch alle gedoopte kinderen als gelijke, als uitverkoren. Misschien is de redeneering als volgt: God wil doorgaans de wedergeboorte onder het gehoor des woords werken. Een kind dat dus zal opwassen, komt ook onder het gehoor des woords. Er is daarom geen grond voor God om van zijnen regel af te wijken, en wel grond om te stellen dat Hij er zich aan houdt. Maar geenerlei grond is er om te zeggen dat Hij een kind, 't welk toch niet onder het bewuste gebruik der middelen komen zal, eer zou willen wederbaren op driejarigen leeftijd, dan aanstonds. Ergo: het waarschijnlijkst is dat Hij het terstond doet, reeds bij de geboorte. Het komt ons voor dat dit de gedachtengang is, waardoor men zich onbewust leiden laat. Maar klaar komt het in de woorden niet uit.

b). Die het van alle uitverkorene kinderen aannemen. Dit is het gevoelen van Voetius. Hij zegt: „Die hier

der Gereformeerde Theologen aangaande de werking des Doops is bekend, n. l. dat die niet bestaat in het veroorzaken der wedergeboorte, maar in het bezegelen der wedergeboorte die reeds veroorzaakt is." Maar zooals men ziet verbindt ook Voetius daaraan niet eene bijzondere Doopsgenade. De Doop verzegelt de reedsaanwezige wedergeboorte. De kracht zit ook volgens hem in het zegel.

2/. Er hebben er natuurlijk niet ontbroken, die de wedergeboorte aan het oogenblik des Doops hebben gebonden. Dit gevoelen is echter te sterk Roomsch en Luthersch, dan dat het zich vele aanhangers kon verwerven. Het vond in de Anglicaansche kerk en bij sommigen onder de Fransche Godgeleerden bijval. Hier is dus metterdaad eene doopsgenade, maar het is niet eene specifieke genade op de wedergeboorte volgende.

3/. Men heeft gezegd dat Dr. Kuyper op dit punt Lutheraniseert. Dit is in zooverre waar als hij eene specifieke Doopsgenade leert, waarvoor de Doop het gewone, verordende middel is. Dit is het nieuwe tot dusver onder de Gereformeerden niet bekende in zijne voorstelling. Het overige is zoo niet de Gereformeerde, dan toch eene Gereformeerde opvatting, en vertegenwoordigt eene lijn die volstrekt niet nieuw is, maar zich tot in de eerste ontwikkeling der Gereformeerde Theologie volgen laat. Dit alleen schijnt ons minder juist, dat het als de leer der Vaderen wordt gegeven. Overigens lette men er op dat er tusschen Dr. K's theorie

en de Luthersche leer drie groote verschilpunten zijn:

De Lutherschen zeggen: De doopsgenade valt door den Doop aan ieder kind ten deel. De K. zegt: alleen aan de uitverkorene kinderen.

De Lutherschen zeggen: het is de genade der wedergeboorte. De K. zegt: eene specifieke genade waardoor reeds aanwezig geloof gevormd wordt voor de gemeenschap der heiligen.

De Lutherschen zeggen: de genade wordt gewerkt door het water in het woord. De K. zegt: de genade wordt door Christus en den H. Geest gewerkt, niet door middel van maar naast het teeken.

41. Ook hier schijnt ons voor de leer van die specifieke Doopsgenade de schriftuurlijke grond te ontbreken. Wij zullen er aan moeten vasthouden, dat de Doop genademiddel is, maar dat het genade-middel-zijn zich bij het zegel zijn aansluit. Zoo was het bij den Doop der volwassenen. Nu komt echter de vraag: Indien dit zoo is kan de kinderdoop dan wel een eigenlijk genademiddel blijven? Een zegel heeft slechts zin en beteekenis voor het bewust gebruik, het is bestemd om gezien, betast, gelezen te worden. De verzegeling moet door het bewust zijn heen. En indien de genade zich bij de bewuste verzegeling aansluit, hoe kan dan de Doop voor de kleine kinderen een genademiddel wezen?

Wij antwoorden daarop tweeledig:

a). Omdat men dit bezwaar gevoelde, en toch den Doop

als genademiddel wilde handhaven, heeft men van Gereformeerde zijde zoo telkens herhaald, dat de werking des Doops niet aan het moment gebonden is, waarin hij uitwendig wordt toegediend. Zoover wij weten kan de Doop voor het kind zelf direct als genademiddel eerst dan gaan werken, wanneer het er iets van gaat verstaan. En dan moet aangenomen worden, dat hij op geheel dezelfde wijze werkt als de Doop bij de volwassenen. Die werking gaat van bewuste geloofsoefening uit en leidt tot bewuste geloofsoefening terug. Maar daartoe is het noodig dat het kind de beteekenis van zijn doop leere verstaan. Hier werken altijd de twee factoren samen: De verzegeling van Godswege, en het door ~~Godgewerkte~~ geloof, hetwelk ze voor ons ~~persoonlijk~~ maakt. De Doop is een zegel Gods buiten het geloof om, maar verzegelende kracht voor ons eigen bewustzijn krijgt hij eerst doordien ons geloof er op werkt.

6/. De Doop heeft niet alleen beteekenis voor het gedoopte kind als genademiddel. Ook de kerk in wier midden de Doop bediend wordt heeft er mee te maken. Daarom wordt de Doop bediend in de vergadering der geloovigen. Daarom wordt gezegd in het formulier, dat de Doop eene verordening Gods is om <u>ons</u> en ons zaad zijn verbond te verzegelen. Wordt gebeden vooraf, opdat de heilige ordening tot onzen troost en tot stichting der gemeente moge uitgericht worden. Daarom wordt aan de ouders gevraagd, of zij gelooven

wat hun in de vragen wordt voorgelegd. Uit dit alles blijkt klaar genoeg dat de Doop verzegelende kracht heeft voor de ouders zoo goed als voor de geloofde kinderen. Er is dan ook een verbonds eisch voor de ouders, gelijk er een verbondsbelofte voor hen ligt. Zij moeten geloof hebben ten opzichte van Gods verbond, indien zij recht voor God den Doop voor hunne kinderen zullen vragen en ontvangen. Ook indien er geen geloof ten opzichte des verbonds is kan er geen gebed ten opzichte daarvan zijn. Geloof bij de ouders is dus zeker vereischte. Dat beteekent niet gelijk men het somtijds heeft voorgesteld alsof het geloof der ouders voor dat der kinderen, die nog niet gelooven kunnen in de plaats treeden. Dat kan niet, omdat het geloof een persoonlijk iets is, waarbij geene plaatsvervanging mogelijk is. Het geloof der ouders is voor hen zelven noodig opdat zij eensdeels de verzegeling in den Doop tot geloofssterking mogen gebruiken, anderdeels de beloften mogen kunnen afleggen, die van hen gevraagd worden. Telkens wanneer er eene Doopsbediening plaats grijpt wordt aan de gemeente opnieuw verzegeld dat Gods verbond onder haar is, dat God met de bedeeling ook het wezen des verbonds onder haar in stand houden en voortzetten wil, dat Hij zich haar zaad tot een heilig zaad wil vormen. En wanneer deze verzegeling geloovig wordt toegeeigend wil God zijn genade daardoor vermeerderen in den vroeger omschreven zin.

45. Welke kinderen mogen of moeten gedoopt worden?
De kinderen van geloovigen, d.w.z. die in de gemeenschap der zichtbare kerk staan, en dus gepresumeerd worden geloovig te zijn. Althans één van beide ouders moet in dezen zin een geloovige wezen. En van één geloovige kan verwacht worden, dat hij of zij zijne plichten als geloovige volbrengt, en zijne voorrechten als geloovige waardeert. Iemand die dus slechts door Doop lid is, en van het ander Sacrament geen gebruik maakt is, strikt genomen, geen geloovige in goeden stand. Maar in de praktijk is het zeer moeielijk met zulken te handelen.

Ook de vraag of men in zekere gevallen ook niet andere kinderen doopen mag is reeds veel getwist. Op verschillende gronden heeft men het recht tot het Sacrament wijder uitgestrekt. 1) Eén grond ligt in de verklaring Gods, naar men meent, dat hij zijne beloften doet aan kinderen en kindskinderen tot in het duizendste geslacht (Ch. Hodge III, 561). Ook op Jerem. 59:21 beroept men zich „Mijn Geest die op u is, en mijne woorden die ik in uwen mond gelegd heb, die zullen van uwen mond niet wijken, noch van den mond van uw zaad noch van den mond van het zaad uws zaads". (Heraut No. 664).
2/. Een andere grond is natuurlijk de leer dat het Sacrament noodig is tot zaligheid en genade mededeelt die anders niet is te verkrijgen. Roomschen en Ritualisten moeten er van zelf toe komen, om

zonder keur alle kinderen te doopen, die onder hun bereik gebracht worden, en niet te vragen naar den staat der ouders.

3/. Veruitwendiging van het verbond door het te doen saamvallen met den staat, in eene staatskerk leidt tot geheel hetzelfde resultaat. Een Engelsche heeft dan recht op den doop in de Anglicaansche kerk, gelijk hij recht op het burgerschap heeft, onverschillig uit wie hij geboren is. Tucht kan in eene kerk, die zoo aan den staat gehuwd is, en zich naar den staat schikken moet, natuurlijk niet geoefend worden.

4/. Nog een ander gevoelen houdt zich uitsluitend aan den doop der ouders, die met hun kind komen, zonder verder te vragen naar hunne verhouding tegenover het verbond. Dit consequent doorgetrokken leidt natuurlijk tot tweeërlei leden in de kerk. Kan het in het eerste geslacht, dan ook in het tweede en derde en zoo verder. Het is dan mogelijk eene reeks van honderd of meer geslachten te hebben, die als gedoopten in de kerk zijn geweest, en die toch Gods verbond niet hebben gewaardeerd, ja het schandelijk hebben ontheiligd. Het laatste zal natuurlijk minder dikwijls voorkomen, want wie in grove zonden leeft zal wellicht voor zijn kind den doop niet meer begeeren. Maar het eerste geval komt dikwijls voor, dat n. l. ouders, die door doop in de kerk zijn, maar niet aan het Avondmaal komen, hunne kinderen ten doop brengen. Men zegt dat de Presbyterische kerk in Ierland en Schotland dezen regel volgt. De Presbyterian

Church of U. S. schijnt zich daarentegen aan den regel te houden, dat slechts ouders, die ten avondmaal gaan, den Doop voor hunne kinderen kunnen ontvangen.
5/. Men heeft het beginsel der aanneming (adoptie) toegepast om den Doop te verkrijgen voor de kinderen, die er anders geen recht op zouden hebben. Wegen of kinderen wier ouders ongeschikt of ongenegen zijn, om ze in de Christelijke religie op te brengen en in het bewustzijn des verbonds in te leiden, kunnen, zegt men, door anderen voor hunne rekening genomen worden, die dan voor eene Christelijke opvoeding instaan. Abraham moest aldus ook de slaven besnijden, die in zijn huis geboren waren en zelfs de slaven, die met geld waren gekocht. Gen. 17:12. De Presbyterische kerk besliste in 1843 dat kinderen uit het Heidendom gedoopt kunnen worden, wanneer zij zoo met een of anderen zendeling verbonden zijn, dat hun eene Christelijke opvoeding gewaarborgd is. Ook de Synode van Dordrecht heeft dat punt in beraadslaging gehad. Sommigen waren er voor maar de meerderheid besliste er tegen. Onzes inziens terecht. Dat toch de geloovigen voor hunne kinderen den Doop hebben, berust op iets anders dan dat zij ze Christelijk willen opvoeden. Het berust op het bevel en de belofte Gods. En dat luidt: U en uw zaad! Niet: allen die ge eene Christelijke opvoeding geven kunt. Met Abraham en de ingeboren of gekochten zijns huizes was het eenigszins anders, schoon het metterdaad hetzelfde genade,,

verbond was hetwelk daar bediend werd, dat wij nu nog hebben, moet men toch niet vergeten dat daar tevens de basis gelegd werd voor het nationale bestaan van Israel. En hier was een direkt goddelijk bevel om al de dienstknechten in het verbond op te nemen. Maar, mee was niet bedoeld, dat Abraham een onbepaald getal Heiden-kinderen onder zijn toezicht nemen, en ze besnijden kon. Door het O.T. particularisme was zulks bepaald uitgesloten. Slechts de Joden moesten het verbond hebben. De O.T. kerk was geene zendingskerk gelijk wij zijn.

6/. Wij kunnen ons dus slechts aan den regel houden: De kinderen van geloovige ouders hebben recht op den Doop. Eene verdere bepaling te maken, en vast te stellen hoeveel geslachten men mag overspringen is zeer moeielijk. De kerk is zich niet altijd gelijk gebleven. Zelfs kinderen van geëxcommuniceerden wil zij doopen. (vgl. Syn. v. Dordrecht 1574 vr. 9). Brakel XXXIX, 23 zegt: ook kinderen van bondgenooten uit hoererij geboren, ook kinderen van gecensureerden, want de zoon zal niet dragen de misdaad van den vader. Daarvan uitgaande kan men billijk vragen: Is er dan wel iets tegen het doopen van kinderen der doopleden te zeggen. Doorgaans toch redeneert men: Doopleden zijn wel bondelingen, maar zulke bondelingen die hunne verbondsplichten niet nakomen. Maar afgesnedenen en gecensureerden om andere zonden doen dat nog veel minder. Ook dit is eene

overweging: Stel dat men doopleden tot het sacrament des Doops voor hunne kinderen toelaat, wat middel houdt men over om tucht op hen te oefenen? Van het Avondmaal afhouden baat hier niets, over, mits zij het Avondmaal niet voor zichzelf begeeren. Het ontzeggen van den Doop voor hunne kinderen schijnt het eenige middel te zijn. Maar het is een middel dat met de ouders tegelijk ook de kinderen treft en daartegenover moet men toegeven dat Brakel in zijn recht is wanneer hij zegt: De zoon zal niet dragen de misdaad van den vader.

46. Wat verstaat men onder doopsgetuigen?
Doopsgetuigen zijn degenen die bij den Doop tegenwoordig zijn òf om getuigenis te geven aangaande de personen die den Doop begeeren voor zichzelven of hunne kinderen, òf om getuigenis af te leggen aangaande zekere verplichtingen die zij tegenover den doopeling op zich nemen. Tertullianus maakt er eerst melding van onder den naam van „sponsores", in verband met den kinderdoop. Later heeft de Roomsche kerk dit gebruik om sponsores te hebben gewettigd en bepaald dat de ouders niet tegelijk als zoodanig dienst mogen doen. De sponsores werden langzamerhand als geestelijke opvoeders tot peters en meters omgevormd en de idee eener geestelijke verwantschap tusschen hen en de doopelingen kwam op, die dan het verbod van huwelijken tusschen deze

twee partijen ten gevolge had. — Ook bij volwassenen die ten doop kwamen had men ten minste reeds in de 4de eeuw doopgetuigen. Door de Protestantsche kerken werd het gebruik overgenomen. Ook door de Gereformeerde. Synode van Dordrecht (1574). LXI en LXII „ Omdat wij geen gebod van den Heere hebben, Gevaderen of getuigen aan te nemen, om de kinderen ten doop te presenteeren, zoo mag men niemand hier van een bijzondere nood opleggen". Als doel van het getuige-zijn wordt aangegeven. Om van 't geloof der ouderen in den doop des kinds te getuigen, op zich te nemen den last van het kind te onderwijzen, in geval dat zijn vader of moeder hem afstorven. Ook om de onderlinge gemeenschap en verbinding der vriendschap onder de geloovigen te onderhouden mag men er geen twistzaak uit maken, maar moet zich naar de oude gewoonte schikken.

47. Hoevele opvattingen zijn er aangaande ons doopsformulier?

Zoovele als er doopsbeschouwingen zijn:

1/. Sommigen zeggen. Het formulier staat op het standpunt dergenen die de wedergeboorte als voorafgegaan onderstellen. Witsius „ Het kan nauwelijks betwijfeld worden, of die stelling van de wedergeboorte der kleine kinderen vóór den doop, althans naar het oordeel der liefde, is het aangenomen gevoelen der Nederduitsche kerk. In haar doopformulier toch wordt tot de ouders, die

hun kind ten Doop aanbieden deze vraag gericht: „Of zij niet bekennen dat zij in Christus geheiligd zijn enz." Dan krijgt natuurlijk alles een absoluten zin. Het geheiligd zijn wordt verstaan van de aanvankelijke wedergeboorte, de nieuwe gehoorzaamheid is eene zulke die slechts een wedergeborene, in wien reeds genade werkt, bewijzen kan. Het kind is zonder zijn medeweten tot genade aangenomen, evenals het zonder zijn medeweten der verdoemenis in Adam deelachtig is. Dit alles is zeer sterk gesproken, gelijk ieder zal moeten toegeven. Slechts komt men in moeielijkheid met de bede: „Dat Gij deze kinderen genadiglijk wilt aanzien, en door uwen H. Geest uwen Zoon Jezus Christus inlijven". Hoe is dat te verklaren wanneer de kinderen reeds wedergeboren zijn? Men geeft verschillende verklaringen: Dr Kuyper: Dat ziet op de specifieke Doopsgenade, waardoor het geloof die aansluiting aan het lichaam van Christus verkrijgt, die het later in staat zal stellen om in de gemeenschap der heiligen te leven. Maar het kan dunkt ons niet bewezen worden, dat die opvatting van de Doopsgenade bestond toen ons Formulier werd gesteld. — Witsius: Dat moet slechts verstaan worden: van eene sacramenteele inlijving, en van de bevestiging der reëele inlijving, van hare vermeerdering en vruchten. Anders ware het Doopsformulier strijdig met zichzelf. En dat mag niet worden aangenomen van een Formulier

zoo nauwkeurig onderzocht, zoo algemeen geaccepteerd, zooveel jaren in gebruik geweest. Hetzelfde Formulier toch zegt dat zij in Christus geheiligd zijn. Andere oplossing: Het Formulier spreekt algemeen van: ons en onze kinderen. Het individualiseert niet. Maar het gebed past nu persoonlijk op deze kinderen toe, vraagt dus dat God hen tot het zaad der gemeente maken mag, waarop de beloften doelen. Maar de onderscheiding tusschen onze kinderen en deze kinderen houdt tegenover het dankgebed geen stand, want daar heet het eerst: „dat Gij ons en onze kinderen door het bloed uws lieven Zoons Jezus Christus al onze zonden vergeven en ons door uwen H. Geest tot lidmaten uws eeniggeboren Zoons aangenomen hebt". En dan gaat hetzelfde Dankgebed voort: Wij bidden u ook dat Gij deze gedoopte kinderen met uwen H. Geest altijd wilt regeeren". Dat is weer persoonlijk, en dus zou het Formulier ook bij deze verklaring zich niet gelijk blijven.

2/. Anderen zeggen het Formulier veronderstelt niet dat de kinderen reeds wedergeboren zijn, maar dat zij uitverkoren zijn, en dat de Doop alleen voor de uitverkorenen een zegel is. „In Christus geheiligd" wil dan zeggen: „dat de kinderen der bondgenooten uit kracht van het verbond - - de goederen deszelfs in recht hebben, en in bezitting zullen deelachtig worden". Zoo Brakel, waarmee men vergelijke zijne stelling: „De Doop verzegelt alleen uitverkorenen.

3/. Nog weer anderen vatten het heilig-zijn niet slechts in een objectieven maar ook in een lageren zin op als beteekenend: „Gode toegewijd". Wanneer dit moet beteekenen dat de ouders de kinderen voor den Heere bestemmen, dat zij geen Turken en Heidenen zijn, maar in de Christelijke gemeente opgroeien, zoo doet het zeker geen recht wedervaren ook aan die an, dere uitdrukkingen van ons Doopsformulier.

4/. Men kan het ook nemen in den zin van „door God voor zijn dienst geheiligd, en in verbondsbetrekking met Hem opgenomen". De heiliging gaat van God uit. Zij is eene eigenschap van de geheele kerk, de zichtbare kerk en inzoover van allen die tot haar behooren, en in haar schoot geboren worden. De kinderen zijn dan heilig overmits van hen ver, wacht en geëischt wordt dat zij zullen leven in Gods verbond. Maar ook deze verklaring bevredigt niet geheel, wijl zij niet past bij andere uitdruk, kingen van het Formulier, vooral in het Dankgebed.

5/. Het eenige wat wij er van kunnen zeggen is:

1/. Het Formulier spreekt van ons en onze kinderen, waar het o.a. zegt, dat wij door den H. Geest tot lidmaten van Christus gemaakt zijn. Dat schijnt dus te zien op de gemeente voorzoover God in haar en uit haar het verbond realiseert, d.w.z. de gemeenschap des verbonds doet tot stand komen. Hier wordt gespro, ken in het verleden, niet alsof dat bij alle kinde, ren reeds geschied was vóór hun Doop of ook

zekerlijk geschieden zal, maar omdat God door alle tijden heen aan de gemeente zijne belofte tot waarheid gemaakt heeft.

2/. De bede: „dat God deze kinderen genadiglijk wil aanzien" past op hen persoonlijk deze gemeene belofte toe, en onderstelt althans de mogelijkheid dat zij nog niet wedergeboren zijn. „Christus inlijven" kan wel op niets anders dan op de wedergeboorte zien.

3/. De bede „dat God deze gedoopte kinderen door den H. Geest altijd wil regeeren" past de belofte ook persoonlijk op de kinderen toe, zonder echter bepaald te onderstellen dat de H. Geest hun reeds geschonken is.

4/. De uitdrukkingen in het Formulier zelf dat God de Vader een eeuwig verbond der genade opricht, dat God de Zoon ons wascht in zijn bloed, ons inlijft in de gemeenschap zijns doods en zijner wederopstanding, dat God de H. Geest bij ons wonen wil, ons toeeigenende hetgeen wij in Christus hebben — — alle deze beteekenen niet dat van de hier beloofde goederen nu pas het begin komt of dat zij eerst in de toekomst zullen komen. Dit kan niet omdat dit eerste gedeelte van het Doopsformulier ook bij de volwassenen gebruikt wordt, en bij hen blijkens de vragen het begin der subjectieve genade wordt ondersteld. Het kan dus slechts beteekenen dat God drieeenig al deze goederen aan zijne gemeente in 't algemeen belooft, en dat zonder specificatie van tijd, wanneer er een begin mee gemaakt wordt ze

te schenken, ook zonder specificatie van personen, anders dan naar een oordeel der liefde en naar de verwachting die op de belofte rust. Voor den enkele is er geen andere weg om de belofte op zichzelf toe, gepast te krijgen dan de weg des geloofs. Wanneer A als kind gedoopt is en de H. Geest heeft hem beze, geld dat hij hem tot een lidmaat van Christus heili, gen wil en hem toeeigenen hetgeen hij in Christus heeft, zoo kan hij bij zijn opwassen geen gegronde zekerheid hebben dat die belofte ook hem raakt dan alleen in zoover als hij ze gelooft.

48. Hoe verklaart men de uitdrukking in onze belijdenis dat de erfzonde ook door den Doop niet gauschelijk te niet gedaan noch geheel uitgeroeid is?

1/ Men meende dat dit eene onjuiste vertaling was van eene uitdrukking die in de Fransche copy der confessie stond. „Niet gauschelijk" zou willen zeg, gen „gauschelijk niet". En dat zou dan zin op de Roomsche leer. Deze houdt in dat de erfzonde door den Doop te niet gedaan wordt en dat ook de over, blijvende concupiscentia niet het karakter van wezenlijke zonde heeft. In de Engelsche vertaling van de confessie (aangenomen door de Ref. church) staat: „Nor is it by any means abolished or done away by baptism" (art. XV). Maar toen de uitdruk, king in dezen zin ook in de Hollandsche afdrukken gewijzigd was, hebben onze vaders bij de revisie der

confessie, ze uitdrukkelijk weer naar het oorspronkelijke hersteld. Er zal dus meer in liggen dan een protest tegen Rome.

2/. Dr. K. brengt deze uitdrukking in verband met de Doopsgenade. De erfzonde wordt daardoor in het kind geknakt wijl het in gemeenschap met het lichaam van Christus komt. De gemeenschap met den ouden Adam wordt zoodoende afgesneden, en de gemeenschap met den nieuwen Adam, met Christus, aangeknoopt. Maar de woorden doen ons niet aan zulk eene verklaring denken.

3/. Het artikel verklaart zichzelf nader. a/. De wortel der erfzonde als inklevende verdorvenheid blijft, want daaruit welt altijd nieuwe zonde op als uit eene onzalige fontein. Dit is tegen Rome. b/. Den kinderen Gods wordt deze erfzonde niet meer toegerekend als hen plaatsende onder de verdoemenis (schoon zij op zichzelf natuurlijk steeds schuld en strafwaardig blijft). Let wel: den kinderen Gods. Indien iemand een kind Gods is, neemt hij de betuiging Gods in den Doop tot hem gericht geloovig aan. Hij ontvangt daardoor versterking van de genade ook des rechtvaardigenden geloofs. Eene nieuwe en plechtige verzekering dat hem al zijne zonden om des bloeds Christi wil vergeven zijn. Dit ziet niet slechts op de voorbijgegane en tegenwoordige zonden, maar ook op de toekomstige. Het dekt geheel zijn leven, gelijk de rechtvaardiging

geheel zijn leven dekt. En de erfzonde niet minder dan de dadelijke zonde valt er onder. Zoo kan dan gezegd worden, dat hem de Doop eene wegneming is van de erfzonde n.l. van de zijde der erfschuld. Bij deze verklaring nu past al wat in het artikel vervolgens gezegd wordt. Immers men zou kunnen denken wanneer de Christen in den Doop zulk een vrijbrief voor de schuld van al zijne zonden ontvangt, zoo zal het hem tot een ongebonden en zorgeloos leven leiden, en hij zal zich om de overgebleven verdorvenheid niet veel meer bekommeren. Maar dat volgt geenszins zegt het artikel: „niet om in de zonde gerust te slapen, maar omdat 't gevoel dezer verdorvenheid de geloovigen dikwijls zou doen zuchten, verlangende om van dit lichaam des doods verlost te worden". Dat is tegen het Antinomianisme.

49. Geef eene defenitie van den Doop.

De Doop is een teeken en zegel van het verbond der genade waarin door de wassching met water in den naam des Drieeenigen Gods, aan de geloovigen en in den weg des geloofs hun deelgenootschap aan de goederen des verbonds wordt beteekend en verzegeld en zij zich wederkeerig tot een leven in geloofsgehoorzaamheid aan God verbinden.

Het Avondmaal.

1. Wat beantwoordde onder de oude bedeeling aan het Sacrament des Avondmaals?

Het Pascha. Voor de archaeologische bijzonderheden daarvan vergelijke men de Bijbelsche oudheidkunde. Wij hebben het hier alleen te doen met zijne dogmatische beteekenis als Sacrament.

2. Onder hoeveel gezichtspunten kan men het Pascha beschouwen?

Onder vier voornamelijk:

1/. Als sacramenteel gedachtenismaal.
2/. Als offer met sacramenteel karakter.
3/. Als sacramenteele maaltijd.
4/. Als oogstfeest.

3. In hoever is het Pascha een sacramenteel gedachtenismaal geweest?

Zooals men uit Ex. 12:1-13; 21-23; 28; 43-51 zien kan werd het Pascha ingesteld bij de verlossing des volks uit Egypte. Het is dus een gedachtenismaal daaraan, en wanneer de kinderen zullen vragen: Wat hebt gij daar voor een dienst? dan moet het antwoord luiden: Dit is den Heere een paaschoffer, die voor de huizen der kinderen Israels voorbijging in Egypte enz." Ex. 12:26,27. Maar men mag hieruit niet afleiden dat het een bloot gedachtenismaal was aan dat feit als historisch feit zich vastknoopend. Veelmeer

had het feit zelf typische beteekenis. De verlossing uit Egypte was een beeld van de verlossing uit het dienst-huis der zonde. Zoo wordt het gedachtenismaal tegelijk tot een Sacrament. Want Israel kon niet anders dan in die historische verlossing uit Egypte de geestelijke ver-lossing gespiegeld zien, d.i. door den Messias, zou be-werkt worden. Daarop ziet dan ook de naam Pascha, een Aramaesche vorm van het Hebreeuwsche פֶּסַח = „verschooning of redding". God zegt Ex. 12:13 „Wan-neer ik het bloed zie zal ik ulieden voorbijgaan". Er was derhalve in het Pascha een teeken en zegel van Gods verschoonende barmhartigheid. De eerstgeborenen der Egyptenaren werden geslagen, maar Israel werd ver-lost van deze en de andere strafgerichten, schoon ook Israel zeker den dood verdiend had.

4. In welk opzicht was het Pascha een offer?

Schoon de Gereformeerden soms tegenover de Roomschen bestreden hebben dat het Pascha een offer was kan men het toch niet loochenen dat zij hierin mistastten. Zij vreesden den Roomschen een wapen in de hand te ge-ven tot verdediging van hunne mis, die een offer is. Maar ten onrechte. Dat het Sacrament onder de oude bedeeling een offer was geeft geen recht tot de gevolg-trekking, dat het ook nu zoo is. Christus is het eeni-ge ware offer. De offeranden der Joden waren slechts schaduwachtige offers. Toen het lichaam kwam hield de schaduw op. Daarom hebben wij nu geen offer meer.

Maar het Paaschlam is zeker een offerlam in geheel denzelfden zin, waarin alle O. T. offers offers waren. Het is een typisch offer. En overmits de offers er aan herinnerden, dat het ware offer nog te komen stond, en nog gebracht moest worden, zoo ook het Paaschlam. Het beeldde de eenige offerande van den verbondsborg af, maar dan als eene zulke, die nog te komen stond. Vandaar ook het bloedig karakter van dit offer. Ook bij de besnijdenis was er bloed. Maar bij doop en avondmaal is er geen bloedstorting meer, overmits het waarachtige bloed nu eenmaal gevloten heeft.

Dat het Pascha een offer was blijkt klaar. Immers het wordt een Paaschoffer genoemd, Ex. 12:27. Welk soort van offer het was is niet zoo gemakkelijk uit te maken. Sommigen zeggen een dankoffer, anderen zeggen een zondoffer, nog weer anderen een zoenoffer. Keil zegt: het vereenigde de beteekenis der latere zond- en dankoffers. Dit schijnt juist te zijn. Aan het dankoffer herinnert de maaltijd. Van het zondoffer at de offeraar niet. Maar wat anders uiteenviel werd hier gescheiden gehouden. Het offer waarop de zonde was overgegaan kon toch gegeten worden, het werd toch voor rein en heilig verklaard door God. Zoo is het met Christus ook. Hij was borgtochtelijk geheel zondaar, en toch is Hij uit dat dragen der zonde geheel rein te voorschijn gekomen, zonder zonde, zoodat Hij een waarachtige zielespijs worden kon. Het offer gaat bij het Pascha aan den maaltijd vooraf, en leidt tot den maaltijd. Het

lijden en de zelfofferande van Christus vormen de basis waarop de gemeenschap aan Hem door het geloof berust.

Het Paaschlam stond in eene zekere betrekking tot het huis. De huisvader moest het voor zijn gezin nemen. In Egypte (later niet meer) moest het bloed aan de posten en den bovendrempel van de deur gestreken worden. En de huisvader zelf moest dat doen. In zekeren zin was hij dus priester. Later in Palestina werd echter het bloed op het altaar gesprengd door de priesters.

5. Wat was de beteekenis van het Pascha als sacramenteele maaltijd?

Het Paaschlam moest gegeten worden. In zijn geheel kwam het op tafel. Geen been mocht er aan worden gebroken. Ook werd het niet in water gekookt, maar geroost of gebraden. Het is niet mogelijk met zekerheid de beteekenis van al deze dingen aan te geven. Maar zonder twijfel wijzen al deze teekenen op de eenheid der kerk, die in de eenheid van Christus gegrond is. Daarom ook mocht het Paaschlam niet gedeeld worden. Wanneer het niet mogelijk was, dat één huisgezin het geheel at, konden zich meerdere huisgezinnen vereenigen. Niets van het vleesch mocht buiten 's huis worden gebracht. Het overgeschotene moest vernietigd worden. Het eten van een zelfden maaltijd geeft altijd reeds zekere gemeenschap te kennen, maar dit komt hier bijzonder sterk uit in

het eten van dat ééne ongebroken lam. Voorts moest het eten van het lam geschieden bij bittere kruiden. Op dit punt smelten de gedachtenis aan Egypte en de algemeene Sacramenteele beteekenis weer ineen. De bittere kruiden zagen zonder twijfel op de bittere Egyptische dienstbaarheid (Ex. 1:14). Maar dat was niet alles. De bitterheid der zonde en des zondigen levens werd er door afgebeeld, en de gedachte, die er in ligt is derhalve dat het eten van den genade-maaltijd Gods gepaard gaat met het eten van de bitterheid der zonde, dat de boetvaardigheid het geloof vergezelt.

Voor den paaschmaaltijd moet men wel onderscheiden tusschen hetgeen berustte op rechtstreeksch goddelijk bevel, en hetgeen later daaraan toegevoegd werd op menschelijke autoriteit. Volgens goddelijk bevel bestaat het voedsel in vleesch en brood. Dit zijn, al thans voor den zondigen mensch de gewone voedingsmiddelen. Het brood moest ongezuurd brood zijn. Dit zag eensdeels terug op den overhaasten uittocht uit Egypte. Deut. 16:3, „Want met overhaasting zijt gij uit Egypteland getogen", anderdeels had het ook eene diepere symbolische beteekenis. Het zuurdeeg (schoon ook in tegenovergestelde beteekenis voorkomend) is toch doorgaans zinnebeeld des verderfs. Het is het oude dat uit den mensch moet uitgezuiverd worden, I Cor. 5:8, Matth. 16:6, 12. Dat de Israelieten hier met ongezuurd brood gevoed werden, gaf

dan ook te kennen, hoe het nieuwe leven, hetwelk door God Sacramenteel werd gevoed niet meer een leven der zonde en des verderfs was, maar een heilig leven waar in de zonde niet langer heerschappij voeren kon.

Later kwamen bij deze trekken anderen bij. Dit toegevoegde is daarom van gewicht wijl het samenhangt met de instelling des Avondmaals en dus van achteren eene zekere sanctie van Christus heeft ontvangen. Een beker wijn werd bij het begin van den Paaschmaaltijd ingeschonken en gezegend met eene dankzegging door den huisvader, Dan dronk men op de rij daaruit. Hierop werden de handen gewasschen en men at iets van de bittere kruiden, terwijl een stuk voorgelezen werd. Nu werd een tweede beker wijn ingeschonken. De Zoon vroeg naar het doel van den maaltijd, de huisvader verklaarde hem Ex. 12:26. De Hallel werd gezongen, alsmede Pss. 113 en 114, waarna de tweede beker uitgedronken werd. Dan eerst kwam de eigenlijke maaltijd. Aan het slot van dezen wiesch zich de huisvader de handen, dankte God en nam een derden beker. Deze werd ook gezegend en heette bij uitnemendheid, de "drinkbeker der zegening" I Cor. 10:16. Eindelijk nadat deze derde beker door de gasten uitgedronken was, schonk men een vierden in. Wederom zong men het Hallel en Ps. 115-118. De huisvader zegende dezen vierden beker met de woorden Ps. 118:26 en men dronk hem uit. In het geheel waren er dus vier bekers.

Het was niet noodig dat er in het Pascha wijn

als teeken en zegel voorkwam, want het Paaschlam herinnerde onmiddelijk aan het vergoten, het gesprengde bloed. Toen met de bedeeling der schaduwen ook het Paaschlam als teeken wegviel en slechts de beteekende zaak „ons Paaschlam", Christus, overbleef, werd het noodig dat er een zichtbaar teeken zou komen ook voor deze zijde. Christus heeft zich toen aangesloten bij het pas beschreven gebruik van den beker. Hij heeft dien beker uit den Paaschmaaltijd genomen en hem tot den beker des Avondmaals gemaakt.

In den maaltijd is Jehovah den gastheer. De huisvader die voorgaat doet priesterlijk werk, treedt op van Jehovah's wege. De aanzittenden zijn Jehovah's gasten. Dit blijkt ten duidelijkste daaruit dat later het Pascha niet in eens ieders huis maar in het heiligdom geslacht en gegeten werd, dus op de plaats waar Jehovah woonde en werwaarts Hij het volk tot zich riep en noodde. Slechts die Levietisch-rein waren mochten aan zijn tafel aanzitten, de onbesnedenen, die niet tot Gods bondsvolk behoorden waren uitgesloten. Voor het begrip der tafel Gods vergelijke men wat de Apostel zegt I Cor. 10:14-21.

6. Was het Pascha ook een oogstfeest?

Ja, reeds vóór de instelling van het eigenlijke Pascha vierde Israel een voorjaarsfeest, dat met de natuurlijke weldaden Gods in verband stond. Dit werd het feest

der ongezuurde brooden van 15–21 Abib of Nisan te vieren. Op den tweeden feestdag den 16den werd de garve der eerstelingen van den nieuwen oogst aangeboden. Op den eersten en den zevenden feestdag waren er plechtige samenkomsten der gemeente. Alle zuurdeeg moest uit de huizen en uit de landpalen worden verwijderd. Ook aan dit feest werd de naam Pascha gegeven, zoowel als aan de offeranden, die op het feest gebracht werden. Vgl. Deut. 16:2 en Luk. 22:1. Het feest der ongezuurde brooden had intusschen ook eene nationale-historische beteekenis. Het wees terug op de verlossing uit Egypte en in zooverre voor-uit op de verlossing door Christus teweeg te brengen. In Egypte had Israël zijn nieuw bestaan begonnen. Dat was een type van het geestelijk en heilig bestaan des volks van God. En dat het feest hetwelk daar-aan herinnerde in verband gebracht werd met den oogst, waardoor het natuurlijke leven van Israël werd gevoed, gaf op zinrijke wijze te kennen, hoe het natuurlijke en geestelijke elkaär doordringen moeten, hoe het eerste ook door het laatste moet wor-den geheiligd. De schepping en de herschepping tre-den hier met elkaär in het innigst verband.

7. Draagt het tweede Sacrament der nieuwe be-deeling een bepaalden vaststaanden naam gelijk het eerste?

Neen, de naam „Doop" staat vast en wordt ook door allen vastgehouden. Met het Avondmaal is het anders,

Daarvoor zijn allerlei namen in gebruik, waarin zich soms de theoretische beschouwing, die men over dit Sacrament heeft duidelijk verraadt. De meest gewone namen zijn:

1/. „Des Heeren Avondmaal" Δεῖπνον Κυριακόν. Het heet Avondmaal, omdat het des Avonds is ingesteld en gevierd voor de eerste maal. Dit hing natuurlijk samen met de instelling van het Pascha als een Sacramenteel, een maaltijd, die des avonds moest gebruikt worden. Ex. 12:8. Ook de maaltijden in de tempels der afgoden werden bij de Heidenen doorgaans „avondmaaltijden" genoemd, wijl zij des avonds doorgaans gegeten werden. En in de Oostersche landen was de avondmaaltijd de voornaamste anders dan bij ons. Dat het des avonds gebruikt wordt is daarom niet wezenlijk voor het Avondmaal. Des Heeren Avondmaal heet het, omdat de Heere Christus de insteller, de beteekende zaak, het doel van dit Sacrament is.

2/. „Tafel des Heeren" Τράπεζα Κυρίου 1 Cor. 10:21. Dit is metonymisch te verstaan. De tafel staat voor al wat er bij behoort en er van gebruikt wordt. De tafel des Heeren staat tegenover de tafel der afgoden. Blijkbaar is het dus de tafel waaraan men met den Heere gemeenschap heeft, en tot eene nauwe levenseenheid met Hem komt en betuigt te komen vgl. vs. 20. Door in den afgoden tempel te eten zouden de Corinthiërs betuigen gemeenschap te willen hebben met de afgoden.

3/. „Breking des broods" κλάσις τοῦ ἄρτου. Sommigen

willen dit uitsluitend op het Avondmaal laten slaan. Het is echter waarschijnlijker dat het overal waar het in het N.T. voorkomt, het gemeenschappelijk liefdemaal + het daaropvolgend avondmaal beteekent. In de Apostolische kerk toch werden deze beide geregeld saamgevierd, zoodat het ééne vanzelf in het andere overging. Hand. 2:42; 20:7, 11; 27:35.

4/. „Dankzegging", „Zegening" Eucharistie, Eulogia. De Apostel zegt I Cor. 10:16 „De drinkbeker der dankzegging, dien wij dankzeggende zegenen. Hier doelt de Apostel op den zegen, die over den beker wordt uitgesproken en waardoor hij tot sacramenteel gebruik wordt afgezonderd. Zegenen wil zeggen „wijden", want door den zegen, die over iets komt wordt het voor iets bestemd. Eucharistein is nog iets anders. Van Christus wordt gezegd, dat hij èn voor het uitreiken van den drinkbeker èn voor het uitdeelen van het brood <u>danke zeide</u>. Luk. 22:17, 19. Mark. 14:23 Matth. 26;27, I Cor. 11:24. Dit was eene dankzegging, die eenigermate herinnerde aan de dankzegging of het dankgebed in het Paaschmaal. Over den derden beker toch werd gesproken: „Gezegend zijt gij o God, onze eeuwige Koning, die uit de aarde hare vrucht hebt doen voortkomen, die de vrucht van den wijnstok geschapen hebt." Er is dus eene dubbele zegening, eene zegening van God, en eene zegening van het teeken.

5/. De namen tot dusver genoemd hebben eenen schrif-

tuurlijken oorsprong. Maar er zijn ook andere b.v.
Synaxis = „Samenbrenging", omdat het Sacrament in de openbare samenkomst der kerk bediend wordt.
Leitourgia = „Dienstbetoon" omdat het een deel uitmaakt der bediening van het heilige.
Thusia = „Offer", niet in den eersten tijd, omdat men het Avondmaal als eene herhaling van het offer van Christus beschouwde, maar omdat men bij gelegenheid der viering een offer der liefdadigheid door zijne aalmoezen bracht, of ook brood en wijn gaf.

De naam Mysterium die voor de geheimzinnige religieuse plechtigheden, en voor de Sacramenten in 't algemeen stond, werd ook op het Avondmaal in 't bijzonder toegepast.

Eindelijk nog de naam „mis" (Missa) bij de Latijnen in gebruik. Missa is oorspronkelijk niets anders dan een woord dat gesproken werd om de vergadering uiteen te doen gaan. „Na de preek", zegt Augustinus, „zij er eene wegzending van de Catechumenen, de geloovigen zullen blijven." Deze Catechumenen mochten niet tegenwoordig zijn bij het Sacrament en het offer daarmeê verbonden. Na de viering van deze werden ook de geloovigen heengezonden en de dienaar sprak: „Ite missa est!" Het valt niet moeielijk in te zien hoe de naam „mis" als van zelf op de plechtigheid moest overgaan, die door twee zulke „missen" ingesloten was.

Wij merken nog op dat de naam „Communie"

ontleend is aan I Cor. 10:16,17, "De drinkbeker der dankzegging dien wij dankzeggende zegenen, is die niet de gemeenschap (Communio) aan het bloed van Christus?"

8. Wat was in den eersten tijd in de Christelijke kerk met het Avondmaal verbonden?

Het liefdemaal, de zoogenaamde Agape. Dit was een gewone maaltijd, waaraan men zich voedde naar het lichaam en tegelijk van de eenheid aller geloovigen in den Heer getuigenis gaf. De paasch, maaltijd, de Heidensche offermaaltijden werkten hierin na, en ook de gewoonte om in een huis van één der broederen samen te komen begunstigde het gebruik. Paulus spreekt uitvoerig over deze liefde-maaltijden I Cor. 11. Zij gingen eerst aan de viering des Avondmaals vooraf. Later, naar het schijnt, om misbruik te voorkomen, werd vastgesteld dat het Avondmaal eerst moest komen en dan pas de liefdemaaltijd. Immers reeds te Corinthe had zich het geval voorgedaan dat men hongerig of dronken van het eten der Agape overging tot het vieren van het heilig Sacrament des Heeren. Daarop doelt Paulus wanneer hij zegt dat zich de mensch beproeven moet, aleer hij van het brood eet en van den drinkbeker drinkt.

9. Waar wordt ons de instelling des H. Avondmaals beschreven?

Wij vinden dit beschreven bij de eerste drie Evangelisten Matth. 26; Mark. 14; Luk. 22; en nog afzonderlijk bij den Apostel Paulus I Cor. 11. Bij Johannes wordt wel gesproken van het eten des Avondmaals vóór het feest van het Pascha (Hoofdst. 13:1,2 seqq.) maar niet van de instelling des Sacraments.

Vooreerst merken wij op dat de drinkbeker van Lukas 22:17 nog niet de drinkbeker des Avondmaals is, maar de beker van het Pascha-maal, waarschijnlijk de eerste van de vier. Jezus zegt: „Neemt dezen en deelt hem onder ulieden, want ik zeg u dat ik niet drinken zal van de vrucht des wijnstoks, totdat het Koninkrijk Gods zal gekomen zijn." Men heeft gevraagd of de Heere eerst geheel den paaschmaaltijd liet afloopen om er dan de nieuwe instelling tegenover te plaatsen, dan wel of Hij het eene in het andere heeft laten overvloeien. Het laatste is zeker het waarschijnlijkste. Onmerkbaar zal de Paaschmaaltijd in het Sacrament zijn overgegaan. Onder de handen des Heeren als 't ware veranderde het Sacrament van de oude bedeeling in een Sacrament der nieuwe bedeeling. Volgens Lukas (vs. 20) en Paulus (vs. 25) nam Jezus den drinkbeker des Avondmaals na het eten, d.w.z. na het eten van het paaschmaal (μετὰ τὸ δειπνῆσαι). Hierin ligt dan tevens dat het nemen, het breken, het uitreiken des broods gedurende den Paaschmaaltijd geschiedde. Nu hebben wij boven gezien hoe het eten van het paaschmaal viel tusschen den tweeden en den derden beker. Het zal dus

de derde beker geweest zijn, die door Christus genomen en tot den beker des N.T. gemaakt werd. Vgl. ook Matth. vs. 26 „En als zij aten nam Jezus het brood". Het gedeelte van den paaschmaaltijd dat op den derden drinkbeker volgde viel dus vanzelf hier weg.

In de instellingswoorden gelijk ze door de drie Evangelisten gegeven worden, heerscht bij overeenstemming in het wezen toch eenig verschil in den vorm. Wat de meerdere of mindere volledigheid aangaat, kan men vaststellen dat de vier elkaar aanvullen. Wat het kleine verschil in vorm betreft moet men bedenken dat de Geest Gods de schrift ingevende de woorden des Heeren verschillend kon weergeven, al naardat het hem dienstig scheen, zonder dat de zin wezenlijk gewijzigd werd. Wanneer wij alles samennemen krijgen wij:

„Neemt eet dit is mijn lichaam dat voor ulieden {gebroken / gegeven} wordt, doet dit tot mijne gedachtenis".

En bij den drinkbeker:

„Drinkt allen daaruit! {Want dit is mijn bloed, het bloed des nieuwen verbonds / Deze drinkbeker is het N.V. in mijn bloed - - - - - -} dat voor {velen / ulieden} vergoten wordt tot vergeving der zonden. Doet dit zoo dikwijls als gij dien zult drinken tot mijne gedachtenis".

Het staat vast dat ook Paulus de woorden der instelling des Avondmaals niet door overlevering maar door Openbaring van den Heere direkt ontvangen heeft, gelijk dat met zijn Evangelie in 't algemeen het geval was. vgl. I Cor. 11:23; Gal. 1:12.

Vóór dat de Heere deze dingen sprak ten opzichte van het brood <u>nam</u> Hij, <u>dankte</u> Hij, <u>brak</u> Hij, <u>gaf</u> Hij. Matth. zegt Hij nam <u>het</u> <u>brood</u>, de anderen: Hij nam <u>brood</u>. Het eerste geeft te kennen, het ongezuurde brood dat bij den Paaschmaaltijd gebruikt werd uit het laatste zien wij echter, dat dit niet als zoodanig maar als gewoon brood in aanmerking kwam. Later is de Roomsche kerk tot het ongezuurde brood (d.i. tot het O.T.) terug gekeerd.

Dat Jezus het brood <u>nam</u>, beteekent dat Hij het tot Sacramenteel gebruik afzonderde, en wel tot dit nieuwe Sacramenteel gebruik. Hetzelfde geschiedt door het <u>zegenen</u> (εὐλογήσας Matth. en Markus) het <u>danken</u> (εὐχαριστήσας Lukas en Paulus). Boven is reeds opgemerkt, dat danken en zegenen twee zijden van dezelfde zaak zijn. Als dank wordt God gebracht, de zegen is voor het element bedoeld. Ook in het Paaschmaal dankte men God en zegende het brood, dat Hij uit de aarde had doen voortkomen. Hier wordt God gedankt en wordt het teeken en zegel van dat geestelijke brood gezegend, dat niet uit de natuur maar uit zijn genadebestel voor ons is voortgesproten. Welke woorden de Heere in dezen dankzegen sprak valt nu natuurlijk niet uit te maken. Wat men I Cor. 10:16 gebruikt is niet af te keuren, maar Paulus zegt ons daar niet dat de Heer deze woorden bij den beker heeft gebruikt, evenmin dat Hij dergelijke woorden bij het brood heeft gebruikt.

Het brood komt dus als teeken en zegel in de plaats van het Paaschlam. Nu het waarachtige lam stond geslacht te worden moest het typische lam weg. Het Paaschlam had ook eene nationale beteekenis, die aan de bevrijding van Israel uit Egypte herinnerde, maar van nu aan viel ook het nationale in de bediening van het genadeverbond weg. Het brood is het gewone en algemeene voedingsmiddel overal. Ook merke men op hoe de Roomsche leer der Transsubstantiatie en ten deele ook de Luthersche leer deze vervanging van het lam door het brood onverklaarbaar maakt. Indien het om een mondelijk eten van des Heeren vleesch en bloed ware te doen geweest, zoo zou het dierlijk vleesch van het lam veel geschikter element geweest zijn, dan het plantaardig voedsel van het brood. Maar daarin, dat het brood gekozen werd, ligt dan omgekeerd ook reeds een wenk, hoe wij het hier met een teeken en zegel van een hooger geestelijk eten met den mond des geloofs te doen hebben.

Hij <u>brak</u> het. (vgl. Hand. 2:42, I Cor. 10:16). De Joodsche huisvader brak ook het brood om het te kunnen uitdeelen. Maar hier heeft dit breken dieper beteekenis. Dit blijkt: 1). Uit het feit dat al de 3 Evangelisten en Paulus hebben: Hij <u>brak</u> het. 2). Dat Paulus zegt: „Het brood dat wij <u>breken</u> is dat niet eene gemeenschap des lichaams van Christus"; d.w.z. de breking van het eene brood ziet op de gemeenschap der heiligen in het eene lichaam van Christus; 3). Daar het luidt, dat voor uliedén <u>gebroken</u> wordt"

ten opzichte van het lichaam. De breking des broods is dus een wezenlijk bestanddeel van de Sacramenteele actie, dat niet achterwege blijven mag. Het ziet op de verbreking van het lichaam van Christus in het lijden ons ten goede. En daarom is het af te keuren wanneer de Roomsche kerk den ongebroken ouwel uitreikt. Luther hield eerst aan de noodzakelijkheid van het breken des brood: vast, maar ging naderhand daar weer van af. Ook de Socinianen staan op de broodbreking.

Hij gaf. Ook dat behoort tot de actie. Christus komt ons voor. Hij geeft eerst en dan nemen wij. De bedienaar des Avondmaals geeft het van Christus' wege ook aan zichzelven.

Op deze vier daden volgen, of liever op de drie eerste volgen de laatste vergezellende woorden: „Neemt, eet!" Het brood is dus reeds gewijd brood. Het wordt het niet eerst door de volgende woorden: „Dit is mijn lichaam!" De Roomschen stellen dorgaans dat de consecratie plaats vindt door de laatstgenoemde woorden, die de Priester dan nog wel alleen zacht voor zich behoeft te mompelen. De Gereformeerden zeggen dat de wijding niet in deze bepaalde woorden gelegen is, maar in geheel de voorafgaande handeling, meer bepaald in de dankzegging of zegening. — Het nemen is eene daad, die beteekenis heeft, zoowel als het eten. Beide zijn bewuste daden, en zij beelden de bewuste geloofsoefening af. Wij hebben hier de gebiedende wijs: „Neemt, eet!" dus het woord des bevels in de instelling des Avondmaals. Eerst tot de Apostelen gericht komt dit woord des bevels door hen ook tot al de discipelen

des Heeren. Maar dit woord des bevels heeft niet een uitwendigen zin alleen. Dat de communicant het brood in zijne hand en in zijnen mond moet nemen is een zoo vanzelf sprekend iets, dat het geen afzonderlijk bevel noodig heeft. Veelmeer ligt ook onder dit bevel de symbolische zin verscholen, Neemt met de hand, eet met den mond des geloofs. Het geloof dat hier geëischt wordt is een gewillig geloof. Men <u>komt</u> ten Avondmaal, wel in gehoorzaamheid aan het bevel des Heeren, maar toch in gewillige gehoorzaamheid. Op dit punt gaan eigenlijk reeds de opvattingen aangaande het Avondmaal uit elkaar. De Roomschen en de Lutherschen doen alsof er niet stond: „Neemt, eet", alsof het geloof met het ontvangen der geestelijke weldaden niets te doen had.

Op het woord des bevels volgt het woord der belofte, want ook hier moeten deze twee in het Sacrament naast elkander zijn. „Dit is mijn lichaam". Omtrent deze woorden heeft zich de strijd tusschen de kerken ontsponnen:

a/. De opvatting van Carlstadt, alsof Jezus bij τοῦτο „dit" op zijn lichaam zou gewezen hebben, moet natuurlijk verworpen worden. Met τοῦτο kan niets anders bedoeld zijn dan het brood, waarvan onmiddelijk voorheen sprake was. Carlstadt beriep zich op τοῦτο als neutrum dat er anders had moeten staan οὗτος, wijl toch ἄρτος mannelijk is. Maar dat was volstrekt niet noodig. Iets als brood kan door ons als een ding, een neutrum beschouwd worden. De Heer wil derhalve

zeggen: „Dit ding, dit brood, dat ik hier in mijne handen heb is mijn lichaam".

b/. De Roomsche opvatting: „Dit ding dat de accidentie en de uiterlijke kenteekenen van brood bezit is mijn lichaam". d.w.z. door de transsubstantiatie is het wezenlijk tot mijn lichaam geworden. Deze opvatting berust op of wordt althans verdedigd met de letterlijke verklaring van het woordje „is". Maar indien de Heer, gelijk toch aan te nemen is, Aramaeesch sprak, ontbrak het koppelwoord geheel; Dan komen de Roomschen hier ook in eene moeielijkheid, doordien zij door deze woorden-zelf de transsubstantiatie doen tot stand komen. Maar hoe kan dat? In het woord waardoor iets tot stand komen moet zou dan tevens voorondersteld worden dat het reeds tot stand gekomen is.

c/. De Luthersche opvatting. Deze is minder letterlijk dan de Roomsche. Zij geeft toe dat er eene redefiguur is, en niet letterlijke taal. Maar wanneer men vraagt welke redefiguur, zoo luidt het antwoord: Tot geen prijs eene metaphora, zoodat de woorden zouden gaan beteekenen: Dit ding beduidt, symboliseert, verzegelt mijn lichaam. Het moet anders verstaan worden n.l. synecdochisch. Dit is mijn lichaam wil dus zeggen: Waar gij dit hebt, hebt gij mijn lichaam. Mijn lichaam is er in, met en onder. De twee gaan zoo met elkaar gepaard dat het eene synecdochisch voor het andere staan kan. Daarom wordt het τοῦτο ook reeds verstaan van het reëel-tegenwoordige lichaam des

Heeren. De synecdoche ligt zoowel in „dit" als in „is" of eigenlijk zelfs meer in het eerste dan in het laatste. „Wat ik u hier toereik (met, in, onder het brood) is mijn lichaam". Het „is" wordt juist zoo veel genomen als bij de Roomschen, het „dit" wordt verschillend van de Roomschen opgevat. Bij de laatsten is het slechts schijnbaar brood, bij de Lutherschen is het een samengesteld iets, waarin locaal vereenigd brood en lichaam samen aanwezig zijn. Het groot bezwaar daartegen is, dat de Apostelen zulks zeker niet begrijpen konden. Zulk eene synecdoche vat men vanzelf niet. Wanneer twee dingen natuurlijk bij elkaar behooren, en altijd samengaan, zoo is eene synecdoche licht te verstaan en heeft geene toelichting noodig. Maar dat was hier niet het geval. Er had dus wel eene bijzondere uitvoerige verklaring bij gemoeten, indien de Heere dus door de Apostelen had willen verstaan worden. Sommigen zeggen dan ook dat er eene wonderbare verlichting des verstands door den H. Geest met deze woorden des Heilands is gepaard gegaan. Ook moet geheel deze Luthersche opvatting verworpen worden, omdat zij berust op de onhoudbare Luthersche Christologie en tot de banale leer der Manducatio oralis leidt („mondeling eten"). Die leer is banaal de gedachte dat het lichaam eens anderen met onzen lichamelijken mond zou gegeten worden is afschuwelijk. Waarvoor zou het ook nut zijn? Moet dan de spijs voor ons geestelijk leven door ons lichamelijke organen

ons toegevoerd worden? In het materialisme behoort zulk eene voorstelling te huis, maar niet in eene leer die ziel en lichaam zuiver scheidt, gelijk de schrift overal doet.

d/. De Gereformeerde opvatting is exegetisch de eenig houdbare: „Dit ding (het brood) beteekent mijn lichaam". Dat konden de Apostelen verstaan. Ook wordt men daardoor allerminst gedrongen tot de Zwingliaansche opvatting. Nergens toch staat dat al wat wij aangaande het Sacrament des Avondmaals weten juist uit dit „is" moet gehaald worden. Indien dat zoo ware, zoo zou de verklaring „beteekent" ons metterdaad het Zwinglianisme in de armen voeren. Maar er zijn andere gegevens, die leeren dat er aan dit „beteekent" meer verbonden is, waarover straks nader.

Dit is mijn lichaam zegt de Heere. Soma „lichaam" is het organisch geheel, en sluit in zoover ook het bloed reeds in. En toch komt later nog het bloed afzonderlijk onder het teeken en zegel van den wijn in den drinkbeker. Waarom zei de Heer niet „vleesch" (σάρξ)? Blijkbaar omdat hier op het gebroken, gegeven de nadruk vallen moest. Indien nu vleesch gezegd wordt zoo zou men reeds het uit zijn organisch verband geslete vleesch voor zich hebben. „Lichaam" doet ons onmiddelijk denken aan het nog ongebroken lijf, dat dan gewelddadig verbroken wordt. De verbreking moet juist verbreking zijn van iets geheels, niet verdeeling bloot.

Op zeer treffende wijze vullen de woorden {voor u verbroken / voor u gegeven} bij Lukas en Paulus elkander aan. In het ééne (verbroken) ligt de wijze, in het andere (gegeven) ligt de oorsprong van wat er met het lichaam des Heeren stond te geschieden. Bij „verbroken" denkt men onwillekeurig aan Jesaja 53: 5, 10. Bij „gegeven" denken wij aan Joh. 6: 51. Geen van deze beide zijden mag uit het oog verloren worden. Allereerst is het een verbroken lichaam dat beteekend en verzegeld wordt. Dat is: de gemeenschap door toerekening aan het lijden en de lijdensverdiensten van Christus beslaat hier de eerste plaats. Het rechterlijke gaat vooraf. Christus te eten en te drinken wil vooreerst zeggen: door het geloof deel te ontvangen aan zijne verdiensten. Maar dat verbroken lichaam wordt ook voor ons gegeven. Hij schenkt het weg, schenkt het aan ons weg, opdat wij straks ook waarlijk met Hem gemeenschap zouden hebben door het geloof, niet alleen met zijne verdiensten, maar ook met zijn persoon als Middelaar, als vleeschgeworden Middelaar.

Bij Lukas en Paulus volgt ten slotte nog: „Doet dit tot mijne gedachtenis". Met „dit" is bedoeld dit eten (en drinken) van het brood als teeken mijns lichaams. Vgl. I Cor. 11: 26-29. De Roomschen vatten dit „Doet dit" op als gesproken tot de priesters, zoodat in de instelling van de mis, tegelijk de instelling van het Sacrament der priesterwijding zou besloten liggen. Alsof bedoeld ware: „Gelijk ik thans het offer breng en bewerk en u toereik, doet gij desgelijks en verricht als priesters

daartoe van mij gemachtigd deze offerplechtigheid." De tekst doet aan zoo iets geheel niet denken.

„Tot zijne gedachtenis" moet het brood gegeten worden. Dus: om zijns daarbij te gedenken en zijne gedachtenis levendig te doen zijn. Dit is echter niet in den persoonlijken zin te verstaan dat men aan Hem denken moest gelijk men aan een verwijderden vriend denkt, want de Heere had reeds de belofte gegeven, dat Hij zijn wilde waar twee of drie in zijnen naam waren vergaderd. De gedachtenis moet zich uitstrekken tot zijn werk, zijne verbreking, zijn geven van zijn lichaam voor de zijnen. Het is een gedachtenismaal, maar een gedachtenismaal gelijk het Pascha was. Ook daarbij moesten de Israëlieten terugdenken aan de bevrijding uit het diensthuis, om dan tegelijker tijd van den zegen en de voeding te genieten die door deze bevrijding voor hen geopend was. Zoo is het hier. Dat de discipelen den Heere bij zich tegenwoordig zullen hebben spreekt vanzelf. Maar zij moesten bepaaldelijk hunne herinnering richten op de oorzaak van deze genadige tegenwoordigheid, op de bron waaruit al de geestelijke zegeningen vloeien, op het lijden des Heeren. Gelijk Christus in den hemel wel als verheerlijkte Middelaar aanwezig is, maar toch door zijne voorbede zijn offer in herinnering gebracht voortdurend in gedachtenis gehouden wordt, zoo moet ook in het geloofsbewustzijn der zijnen, dit offer steeds weer het uitgangspunt wezen, vanwaar hunne gemeenschap

met Hem begint. Zijne heerlijkheid is gegroeid uit zijn lijden, het genieten van de eerste kan slechts groeien uit het gedenken van de laatste. Paulus noemt dan ook dit eten en drinken ter gedachtenis van den Heere, „een verkondigen van den dood des Heeren totdat Hij komt". Uit de gedachtenis vloeit de verkondiging voort. De Heere wil dus metterdaad het Sacrament als een openlijke uitwendige belijdenis geschouwd hebben. Doch dit komt achteraan. Het is niet het eerste en het eenige doel maar slechts <u>één</u> doel.

Wij komen nu tot den <u>beker</u>. „Evenzoo den drinkbeker" zeggen beide Lukas en Paulus. Dit is een sterke grond tegenover allen die het avondmaal [1]<u>sub una specie</u> willen gevierd hebben, gelijk Rome doet. Er ligt tevens in dat met den drinkbeker hetzelfde door Jezus is gedaan wat eerst met het brood geschiedde <u>nemen</u>, <u>danken</u>, <u>zegenen</u>, <u>geven</u>. Bij Matth. en Mark. wordt dan ook het danken vermeld. Er wordt echter niet nadrukkelijk bij gezegd dat Jezus den wijn in den drinkbeker uitgoot of inschonk. En toch zou de analogie van het gebroken brood, waarop zooveel nadruk gelegd werd, ons zulks doen verwachten. Men lette er echter op, dat later wel niet van den wijn (het teeken) maar toch van het bloed (de beteekende zaak) gezegd wordt dat het uitgegoten bloed is. Lukas zegt zelfs met eene eigenaardige constructie: „deze drinkbeker — — die voor u vergoten wordt". Al kan men nu niet zeggen, dat gelijk het

[1]) onder één gedaante.

brood moet worden gebroken, zoo ook de wijn vooral, ten oogen moet worden uitgegoten, toch dient zooveel te worden vastgehouden, dat het vloeien van den wijn bij het drinken een teeken en zegel is van de bloedstorting onzes Heeren. Het onderscheid ligt hierin dat het brood op zichzelf nog niet aan de verbreking des lichaams herinnert, en daarom nog opzettelijk verbroken worden moet, de wijn daarentegen reeds door zijn afzonderlijk voorkomen aan de verbreking herinnert, zoodat zichtbaar uitgegoten niet meer noodig is.

Waarom het dubbele teeken van brood en beker naast elkaar? Men heeft verschillende antwoorden gegeven: Om de idee der voeding door die der lafenis aan te vullen. — Om naast de voeding ook de verheffing des levens te doen uitkomen. Gelijk brood het leven voedt zoo verheft de wijn het leven, daar hij het hart des menschen vroolijk maakt. De voornaamste reden zal echter hierin liggen dat door de scheiding van lichaam en bloed, van brood en wijn ons op het allerlevendigst voor oogen gesteld wordt, hoe wij het hier met een lijdenden, gekruisigden Heiland te doen hebben. Men heeft opgemerkt dat in het O.T. het drinken van wijn niet alleen bij den Paaschmaaltijd, maar bij alle offermaaltijden gemist werd. De Heidenen dronken bij zulke gelegenheden wel wijn.

Welke wijn is bedoeld? Rood of Wit? Gemengde of ongemengde? In Palestina is de wijn doorgaans

rood en het zal wel roode wijn geweest zijn, die Jezus van den Pascha-disch nam. Maar wezenlijk is dit niet, en nergens wordt ons ook maar met een woord gezegd dat het roode wijn moet wezen. De laatste beeldt zeker het bloed beter af dan witte. Volgens latere bronnen was voor het Pascha de vermenging van den wijn met water voorgeschreven, en al spoedig zocht men hierin eene symbolische beteekenis. Het zag, zei men, op de vereeniging tusschen Christus en de zijnen. Zij waren het water, en Hij was de wijn, en die twee werden onder een gemengd (Cyprianus). Anderen vinden hier een symbool van de vereeniging der Goddelijke en der menschelijke natuur van den Middelaar. Beide de Roomsche en de Grieksche kerk vermengen den wijn met water. Daartegen: a/. Het is zeer onzeker dat in dien tijd de wijn van den Paaschmaaltijd met water gemengd werd. b/. Indien het geschied is en van beteekenis ware, zou het ons nadrukkelijk gemeld zijn, gelijk bij de breking des broods.

„Drinkt allen daaruit" (Mattheus), „En zij dronken allen daaruit" (Markus). Calvijn heeft terecht opgemerkt dat deze woorden als van te voren de dwaling der Roomschen schijnen te veroordeelen. Allen moeten zij van den beker drinken. Bij het bevel om brood te nemen en te eten werd dit allen gemist, dies moet het hier zijne bizondere beteekenis hebben. Sommigen zeggen: Jezus zei niet „allen" bij

het brood, omdat Hij Judas een wenk wilde geven zich te onthouden of terug te trekken, en nu hij desniettemin van het brood genomen had, moest hij ook van den wijn nemen, tot zijn oordeel. Het is niet onmogelijk dat er een consideratie voor Judas in ligt. Uit den Evangelist Johannes zou men kunnen meenen op te maken, dat Judas vóór de viering van het Avondmaal zich verwijderde. Maar de woorden van Lukas (vs. 21) zijn beslissend in dit opzicht. Judas heeft het Avondmaal mee gebruikt. (Zoo ook Calvijn en vele Gereformeerden). Het is natuurlijk daarin een bewijs te vinden dat zij, die het Avondmaal in Christus naam bedienen, niet naar subjectieven, maar naar objectieven maatstaf moeten handelen in het toelaten of afwijzen. De subjectieve maatstaf die Jezus had was onfeilbaar, want zijn goddelijke alwetendheid toonde Hem klaar wie Judas was. Toch heeft Hij Judas niet vóór man en het Avondmaal ontmaskerd, en geheel objectief, als een Apostel onder de Apostelen met hem gehandeld. Iets waaruit intusschen geenszins volgt dat iemand uit het gedrag van Judas vrijmoedigheid zou mogen nemen om met onbeleden en onvergeven zonden in het hart aan de tafel des Heeren te gaan aanzitten.

Bij de Roomschen hangt de Communio sub una specie (het onthouden van den kelk aan de leeken) saam met de leer der transsubstantiatie. Het con-

cilie van Constanz legde de hoogst merkwaardige verklaring af: „Hoewel Christus het na den maaltijd ingesteld heeft en dit eerwaardige Sacrament aan zijne jongeren toegediend heeft onder de dubbele teekenen van brood en wijn, echter desniettegenstaan de heeft het gezag der heilige Canons — — — er aan vastgehouden dat een dergelijk Sacrament niet na den maaltijd behoort voltrokken te worden, en niet ontvangen te worden door geloovigen die vooraf gegeten hebben." Slechts de dienstdoende Priester neemt den kelk, de overige Priesters en leeken ontvangen alleen den ouwel. In enkele gevallen maakt de kerk uitzonderingen op ~~den~~ hare regel, zooals bij vorsten, Cardinalen enz. Exegetisch beroept zich Rome op I Cor. 11:27, „Zoo dan wie onwaardiglijk dit brood eet of den drinkbeker des Heeren drinkt, die zal schuldig zijn aan het lichaam en bloed des Heeren". Hierbij wordt dan het „of" disjunctief opgevat en als bewijs er voor beschouwd dat er in de Apostolische kerk Communie onder één teeken voorkwam. Ten onrechte. Hier wordt niet gesproken van het gebruik éens elements, maar van het onwaardiglijk gebruiken dat zelfs bij één element maar behoefde te geschieden om iemand schuldig te stellen. Door de Roomsche scheiding gaat de zin van het Sacrament verloren. De verbreking van het lichaam des Heeren komt niet uit, onze voeding is niet volledig, wanneer er niet bij het eten een drinken gevoegd wordt.

De woorden der belofte ten opzichte van den beker zijn: „Dit is mijn bloed, dat des nieuwen verbonds, dat voor velen vergoten wordt tot vergeving der zonden" (Matth, Mark.). „Deze drinkbeker is het nieuwe verbond in mijn bloed, die voor ulieden vergoten wordt" (Lukas en Paulus). Bij de verbondsleer is er reeds op gewezen waaraan deze uitdrukkingen herinneren. Het bloed van het nieuwe verbond wijst terug op het bloed van het oude verbond Ex. 29. Dat was typisch verbondsbloed, dit is het wezenlijke verbondsbloed. De verbondssluiting met Israel was als 't ware door deze twee feiten de slachting van het Paaschlam en de formule, plechtige bevestiging van het verbond met offeranden ingesloten. De wijn in den drinkbeker is dit bloed des nieuwen verbonds. Het, dit kan wel op niets anders zien dan op den wijn. Wanneer Lukas en Paulus zeggen, „deze drinkbeker" zoo is daarmeê de inhoud van den beker bedoeld, het gedronkene, gelijk de schrift ook elders spreekt van het drinken eens drinkbekers. Is wil ook hier zeggen beteekent. Maar tegelijk ligt hierin dat de wijn als teeken en zegel des verbondsbloeds van nu af aan in de plaats treedt voor al die typische offeranden, die onder de oude bedeeling elkaâr opvolgden. Hier ligt het einde van den ceremonie-dienst. Niet meêr met offeranden zal het verbond gemaakt worden, maar met brood en wijn.

Was dit bloed dan door den wijn werd afgebeeld dan ook niet het bloed des ouden verbonds geweest? Had het niet door alle eeuwen heen de zonde weggenomen, nog vóór het gestort was? Zonder twijfel. En toch noemt de Heere het hier „bloed des N. V." Het komt hier dus voor in een bepaalden zin, zooals het slechts in de nieuwe en niet in de oude bedeeling voorkomt, n.l. als werkelijk gestort, met alles wat dan verder daaraan verbonden is. De wijn beeldde niet bloed af, dat nog moest vergoten worden, maar bloed dat reeds vergoten was. Immers de instelling van het Sacrament hier was anticipeerend, greep vooruit, zag op den tijd, wanneer Christus zou geleden hebben. Terwijl nu het bloed van Christus zijne terugwerkende kracht van het begin der tijden had geoefend, en de verlossing en de rechtvaardiging der vromen had teweeggebracht, ging het toch op heerlijker en krachtiger wijze werken nu het werkelijk gestort was. Nu kwam de wegneming van den scheidmuur tusschen Israel en de Heidenen, nu kwam de uitstorting des Geestes. De bloedstorting van den Middelaar maakte de scheidslijn tusschen Oud en Nieuw verbond. Als gestort bloed kon zijn bloed dus bij uitnemendheid bloed des Nieuwen verbonds heeten. Avondmaalsformulier: „En eindelijk met zijnen dood en bloedstorting het nieuwe en eeuwige Testament, het bloed der genade en der verzoening besloten, als Hij zeide: Het is volbracht!"

De drinkbeker is het N. V. door middel van zijn bloed hebben Lukas en Paulus. Het bloed is in 't algemeen als Middelaars-bloed het wezen van 't Genadeverbond. Daarin heeft 't Genadeverbond zijn bestand, zijne vastigheid. Alleen in dit bloed kunnen God en menschen samenkomen en samenleven. Het bloed is in 't bizonder als gestort bloed het wezen en het bestand van de N. T. bedeeling des Genadeverbonds. Al wat aan de N. T. bedeeling eigen is komt als 't ware uit dit bloed voort. Beide kan dus gezegd worden: De drinkbeker was het genadeverbond door middel van het bloed en: De drinkbeker was het N. V. (= de N. T. bedeeling van het genadeverbond) door middel van het bloed. Op het laatste valt hier de nadruk, maar het eerste is er tevens in begrepen.

Dit bloed wordt voor {velen / ulieden} vergoten tot vergeving der zonden. Gelijk bij het brood grijpt ook dit vooruit. Het was daar: Mijn lichaam, dat gegeven, verbroken wordt. Het is niet meer bloed dat vergoten staat te worden, maar de vergieting is nu tegenwoordig. Voor ulieden wil zeggen ten behoeve, ten bate van ulieden (ὑπέρ Lukas περί Matth. en Mark.). Men lette op het „voor velen", „voor ulieden". Niet voor allen dus. Er is blijkbaar eene beperking. Maar tot al degenen, die aan den disch verschijnen, zegt de Heere toch hier: „voor ulieden". Want zij komen er als dezulken die hun heil in Christus zoeken, als zijne discipelen. En voor deze allen heeft

Hij zijn bloed vergoten. Zelfs met Judas wordt hier niet gerekend om Hem er uit te sluiten. De Heere zegt algemeen: Voor ulieden. In het voor velen ligt zonder twijfel eene herinnering aan den wijmen omvang die de bediening van Gods genadeverbond onder den nieuwen dag zou aannemen, in tegenstelling tot het nationaal particularisme der Oude bedeeling.

Tot vergeving der zonden. (Matth.) Dit is niet zoo te verstaan alsof er in de oude bedeeling geene vergeving der zonden geweest was. De voornaamste weldaad van het genadeverbond wordt hier op den voorgrond geplaatst, zooals die tot het wezen van het Genadeverbond behoort. Vgl. Jerem. 31: 33,34 „ Maar dit is het verbond - - - - want ik zal hunne ongerechtigheid vergeven en hunner zonden niet meer gedenken". Alleen in zoover mag men ook hier een onderscheid tusschen Oude en Nieuwe bedeeling constateeren als in de eerste telkens weer gedachtenis van de zonden geschiedt. Hebr. 10: 3, en God nu de belofte geeft dat Hij der zonden in het geheel niet meer gedenken wil, er ook door offers niet meer aan herinneren wil. Vgl. Hebr. 8: 12,13.

Eindelijk hebben wij nog bij Paulus: „ Doet dit, zoo dikwijls als gij [dien] zult drinken tot mijne gedachtenis". Hierdoor is de instelling des Avondmaals als eene instelling voor alle tijden geteekend. Niet voor die eene maal, maar voor geheel de toekomst, „ totdat Hij komt" I Cor. 11: 26. „ zoo dikwijls als".

vooronderstelt echter dat het niet zelden zal gebeuren, schoon er geene opzettelijke bepaling geschiedt, hoe dikwijls het moet gebeuren. Hierin is vrijheid.

10. Hoe kunt gij hetgeen in deze instellingswoorden opgesloten ligt kort weergeven?

1/. In het Avondmaal is eene beteekening van het lijden en sterven des Heeren. (gebroken lichaam en vergoten bloed).

2/. Dit lijden en sterven komt hier voor als grondslag van het genadeverbond. (Het N. V. in mijn bloed).

3/. Deze beteekening is echter tegelijk ook eene bezegeling van het genadeverbond aan de zijde Gods (voor ulieden).

4/. Tegelijk is hier eene inwilliging aan de zijde des geloovigen, waardoor hij telkens bij vernieuwing op het verbond ingaat (neemt, eet, doet dat, drinkt allen daaruit).

5/. Deze verbondsgemeenschap is tegelijk ook eene openlijke belijdenis van den Heere, eene verkondiging van zijnen dood, eene gedachtenis aan wat Hij gedaan heeft voor de zijnen (Doet dit tot mijne gedachtenis. Verkondigt den dood des Heeren totdat Hij komt).

6/. Het oefenen der verbondsgemeenschap heeft tegelijkertijd ten doel de voeding van het geestelijk leven der geloovigen. De sacramenteele verbondsactie is ook een maaltijd. Dit ligt daarin dat de Heer het brood en den drinkbeker gegeven heeft. Gelijk men over de aardsche spijze, vóór ze te nuttigen, den zegen Gods afbidt, opdat ze moge dienen tot het doel, waartoe Hij ze verordend heeft, zoo wordt ook deze sacramen-

teele spijs gezegend en om dien zegen daarbij gebeden.

11. Welke vragen moeten verder in betrekking tot het Avondmaal besproken worden?

1/. In welken zin het lichaam en bloed van Christus in het Avondmaal worden genoten?

2/. Welke de voornaamste afwijkingen zijn der schrifttuurlijke leer op dit punt?

3/. Wie tot het Avondmaal des Heeren behooren te komen?

4/. Hoe te oordeelen is over de Roomsche mis?

12. Geef eene toelichting van de eerste vraag.

Wij hebben reeds gezien hoe de teekenen van brood en wijn in het Avondmaal den Middelaar als lijdend en gestorven ons voor oogen stellen. Ook hebben wij gezien dat nemen en eten gewone schriftuurlijke uitdrukkingen zijn voor gelooven. Ons geloof richt zich dus aan het Avondmaal op den lijdenden en gestorven Middelaar. En zijn lichaam te eten, zijn bloed te drinken zou niets anders zijn dan de verdiensten van zijn lijden en zijn sterven zich door het geloof toe te eigenen. Het ziet dan op de gemeenschap in rechten voor God. Het is de genade der rechtvaardiging, waarop het Avondmaal als genademiddel doelt. Die wordt ons bezegeld en ons geloof, dat deze in bezit neemt, moet versterkt worden.

Zonder twijfel is dit het doel des Avondmaals. Reeds het feit dat Christus hier onder de teekenen van

gebroken brood en vergoten wijn ons voor oogen komt is genoeg om dat te bewijzen. De vraag is slechts of men daarbij kan blijven staan. Of er viel men in dit sacrament plaats grijpt dan zulk eene toepassing der verdiensten van Christus door het geloof. Wanneer wij nu van de Roomsche en Luthersche leer vooralsnog afzien, zoo blijkt ons dat er in de Gereformeerde kerk zelf een streven is geweest om nog een dieperen zin aan het Sacrament des Avondmaals te geven. Wij zullen

a). Historisch in het licht stellen welke opvattingen men zich dienaangaande heeft gevormd.

b). Vragen naar de schriftuurlijke gronden waarop deze opvatting steunt.

13. Wie nam onder de Gereformeerden het minst mystieke standpunt in ook ten opzichte van het Avondmaal?

De Hervormer Zwingli. Hij zei: „Het lichaam van Christus geestelijk te eten is niets anders dan met onzen geest en ons verstand te vertrouwen op de goedheid en de genade Gods door Christus". Het eigenaardige van deze opvatting bestaat in twee dingen:

1/. Het eten is slechts een eten des geloofs, d.w.z. het wordt door de bewuste geloofsoefening verricht.

2/. Het is een eten niet zoozeer in mystieke gemeenschapsoefening met een nu levenden Christus, als wel een eten dat bestaat in te zien op de heilsfeiten van het lijden en den dood des Heeren.

14. Bleef Calvijn ook op dit standpunt staan?

Neen hij ging verder dan Zwingli. Onze gemeenschap met Christus is niet slechts eene gemeenschap in verdiensten door toerekening, het is eene gemeenschap des levens door de inwerking van den Geest van Christus. Waar dit eenmaal is vastgesteld, moet noodzakelijk volgen, dat brood en wijn niet bloot teekenen zijn van wat Christus gedaan heeft in zijn persoon, maar tevens teekenen van wat Christus nu voor ons is als levende Middelaar, die nog onze natuur bezit. Ons eten en drinken wordt dan ook meer dan een oefenen van het rechtvaardigend geloof, het wordt een teeken van de mystieke levensgemeenschap, die wij als leden zijns lichaams met Christus het Hoofd hebben. Calvijn zegt:

„Wij besluiten dat onze zielen door Christus vleesch en bloed worden gevoed even gelijk brood en wijn 't lichamelijk leven voeden en onderhouden. Want het teeken zou met de beteekende zaak niet overeenkomen, indien de zielen haar voedsel niet vonden in Christus. — — — En hoewel het ongeloofelijk schijnt dat het vleesch van Christus door zoo een wijde verscheidenheid der plaatsen tot ons zoude doordringen om ons tot eene spijze te worden, zoo laat ons bedenken hoever de verborgen kracht des H. Geestes boven al ons besef uitsteekt — — daar Hij (Christus) zijn leven in ons overstort even gelijk of het in onze beenen en in ons merch

doordrong — — — de beteekende zaak wordt aldaar van Hem aangeboden en voorgesteld allen dengenen die — — aanzitten — — hoewel die met vrucht ont, vangen wordt alleen van de geloovigen". Dit wordt gestaafd met een beroep op I Cor. 10:16.

Verder onderscheidt Calvijn tusschen:
1/. De lichamelijke teekenen;
2/. De geestelijke waarheid.

Om te verklaren wat de geestelijke waarheid zij, zegt hij, moet gelet worden: a). Op de beteekenis; b/. Op de materie of stof; c/. Op de kracht of vrucht die uit beide volgt.

De beteekenis is gelegen in de beloften die eenigs, zins in het teeken ingewonden zijn. — De materie is Christus met zijn dood en verrijzenis. — De vrucht bestaat in verlossing, rechtvaardigheid, heiligmaking en het eeuwige leven, in 't kort alle weldaden. Uit, drukkelijk wordt verder gezegd dat Christus door 't geloof te ontvangen niet bloot is Hem door 't verstand en de inbeelding te ontvangen. Want, zegt Calvijn, de verlossing en rechtvaardigheid is slechts te verkrijgen door de ware gemeenschap van Christus.

Het uitgangspunt is bij Calvijn niet anders dan bij Zwingli. Wij eten Christus dan wel naar behooren wanneer wij Hem gekruisigd eten en de kracht zijns doods door een levendig gevoel aangrij, pen. Met binnenste geloofsoefening moet het beginnen. Maar het blijft daarbij niet. Zoowel van de zijde

van Christus als van onze zijde in de toeëigening komt er iets meer bij. Van de zijde van Christus: Christus heeft nu als een levend Middelaar de kracht van zijn dood en weder-opstanding als eene eeuwige en onsterfelijke zaak in zich. Hij is niet een doode Christus, maar een levende Christus, die dood geweest is. Hij beschikt als verhoogde Middelaar over de vruchten, die uit zijn lijden zijn gegroeid. Van onze zijde: Wij hebben niet slechts gemeenschap met Christus door het bewuste leven des geloofs heen, maar ook op mystieke wijze. De anderen (Zwinglianen) zeggen: Het eten is zooveel als gelooven. Calvijn zegt: Geloovende eet men Christus' vleesch, en zulk eten is eene vrucht en uitwerking van het geloof. Het is een gevolg van het geloof, niet het geloof zelf. 't Is dus geen mondelijk eten, maar wel terdege een eten des geloofs, echter zulk een eten, dat niet slechts rechterlijke toepassing of bewuste toeëigening, maar ook mystieke verbinding met Christus teweegbrengt.

De vraag komt nu: Hoe heeft zich Calvijn deze reëele gemeenschap aan het vleesch en bloed van Christus gedacht? Hij zegt: Het is meer dan part en deel te hebben aan zijn Geest. Christus als Logos is reeds de Fontein en Oorsprong des Levens. Hij is daarop door zijne vleeschwording nog in een nieuwen zin de Fontein des levens voor ons geworden. Na zijne opstanding is het vleesch, de menschelijke natuur van

Christus met de volheid des levens doordronken. Dat beteekent de tekst Joh. 5:26. „Hij heeft den Zoon gegeven het leven te hebben in zich zelven". Eph. 1:23; 4:15 wordt bijgebracht. I Cor. 6:15.

Toch heeft de Geest hier een werk te verrichten. Het is niet noodig dat het vleesch van Christus uit den hemel neerdaalt tot ons. De kracht des Geestes overkomt alle hinderpalen. De zaak is een mysterie. Hoe kan vleesch van uit den hemel op ons inwerken? Hoe kan vleesch leven voor onzen Geest worden? De kracht van het vleesch en bloed van Christus wordt door den H. Geest aan ons toegepast. Het is in zekeren zin een wonder.

Deze voorstelling van Calvijn wordt het duidelijkst gevonden in de Confessio Gallica, de Confessio Belgica en de Confessio Scotica. Onze belijdenis zegt (art. 35) „Om ons te betuigen, zoo waarachtiglijk als wij het Sacrament ontvangen en houden in onze handen, en hetzelve eten en drinken met onzen mond, waarmede ons leven daarna onderhouden wordt, dat wij ook zoo waarachtiglijk door 't geloof ('t welk de hand en mond onzer zielen is) het ware lichaam en het bloed Christi onzes eenigen Zaligmakers ontvangen in onze zielen tot ons geestelijk leven. — — — Daarentusschen zoo en feilen wij niet, als wij zeggen, dat hetgeen van ons gegeten en gedronken wordt, het eigen en natuurlijke lichaam, en het eigen bloed van Christus is, maar

de wijze, op welke wij dezelve nutten, is niet de mond, maar de geest door het geloof".

Onze Catechismus spreekt minder sterk, maar houdt toch aan hetzelfde beginsel vast. Men vgl. vr. 75, 76. In beide worden twee dingen klaar onderscheiden en naast elkaar gesteld: a/. De toeeigening der verdiensten van Christus door het geloof; b/. De mededeeling van de levensgemeenschap en vereeniging met Christus door den H. Geest.

15. Welke waren de schriftuurlijke gronden waarop men deze leer bouwde?

Den voornaamsten grond vond men in hetgeen de Heere zegt Joh. VI: 53–58 „Tenzij dat gij het vleesch des Zoons des menschen eet, en zijn bloed drinkt, zoo hebt gij geen leven in u zelven". – „Mijn vleesch is waarlijk spijs en mijn bloed is waarlijk drank". En vs. 51 „En het brood dat ik geven zal is mijn vleesch, hetwelk ik geven zal voor het leven der wereld". Men vraagt wat met al deze uitdrukkingen bedoeld is. Heeft Jezus toen Hij zoo sprak, daarbij bepaald aan het mysterie des avondmaals gedacht, of sprak Hij geheel algemeen?

Deze vraag is door alle tijden heen zeer verschillend beantwoord, en er zijn schier evenveel opvattingen van deze woorden als er verklaringen zijn van de instellingswoorden des Avondmaals. De meerderheid heeft geantwoord: Christus spreekt

hier niet van het Avondmaal. Zoo vele kerkvaders, Luther, Calvijn, de Formula Concordiae. De laatstgenoemde zegt, dat hier alleen sprake is van eene „spiritualis manducatio", een geestelijk eten, en de Lutherschen beweerden, zooals men weet, dat er in het Avondmaal meer is, eene „oralis manducatio, een eten met den mond, met den lichamelijken mond." „Er is derhalve een tweeërlei eten van Christus. Het eene is geestelijk, waarvan Christus voornamelijk handelt in het Evangelie van Johannes Hoofdst. 6, hetwelk niet anders geschiedt dan in den geest en door het geloof bij de prediking en overdenking van het Evangelie." Het is niet moeielijk aan te geven wat aan deze Luthersche polemiek tegen de exegese, die Joh. 6 van het Avondmaal verstaat, ten grondslag ligt. Het komt hier te helder uit dan dat het zou kunnen geloochend worden, hoe het eten van Jezus vleesch en bloed slechts door het geloof tot stand komt. En dat willen de Lutherschen, dat wilde Luther niet. Ook de ongeloovigen eten Christus vleesch en bloed met den lichamelijken mond. Daarom moet hier in Joh. 6 iets anders bedoeld zijn n.l. het geestelijk eten, dat alleen den geloovigen toegeschreven wordt. Dit is zeker een merkwaardig verschijnsel. Aan de ééne zijde de realistische krasheid, die in de instelling van het Avondmaal op den meest letterlijken zin van iedere syllabe meent te moeten dringen, en aan de andere zijde

hier de veel sterkere uitdrukkingen, eten van vleesch en drinken van bloed geheel geestelijk verklaard van de toeëigening door het geloof!

Naast degenen, die hier in geen enkel opzicht aan het Avondmaal willen gedacht hebben, zijn er ook die de woorden uitsluitend van het Avondmaal verstaan. Dat is een ander uiterste, dat Calvijn reeds bestreden heeft, maar het schijnt tegen enkele Lutherschen van zijn tijd. (Inst. IV, 17, 4). De woorden klinken geheel algemeen en niets noodzaakt ons bepaald aan het Sacrament te denken. Calvijn zegt terecht: Christus spreekt van het aanhoudende eten des geloofs. Maar hij voegt er bij: „Tegelijk echter stem ik toe, dat hier niets gezegd wordt, dat ook niet in het Avondmaal beteekend en den geloovigen waarlijk medegedeeld wordt. Derhalve heeft Christus gewild dat het heilige Avondmaal als 't ware een zegel zou zijn op deze prediking. En dit is de oorzaak waarom er bij Johannes geene vermelding geschiedt van het Avondmaal. En bijgevolg houdt zich Augustinus aan de rechte volgorde, wanneer hij bij de uitlegging van dit Capittel, het Avondmaal niet aanroert, totdat hij aan het einde komt. Want dan leert hij dat dit mysterie in een symbool wordt voorgesteld, zoo dikwerf de kerken het Heilige Avondmaal vieren". Men zou nu kunnen vragen of Calvijn in het Avondmaal nog iets anders gezocht heeft dan in Joh. 6. Is daar een eten dat van dit aanhoudend eten des geloofs nog wezenlijk onderscheiden is? Het antwoord moet ont-

kennend leiden. Ook in Joh. 6 ziet Calvijn reeds meer dan de bewuste toeëigening der weldaden van Christus door het geloof. Hij onderscheidt eten en gelooven. Terwijl hij er nadruk op legt dat zonder gelooven het eten onmogelijk is (tegenover de Lutherschen), wil hij aan de andere zijde beide niet vereenzelvigd hebben. Het luidt (Comm. op Joh. 6:47), "Wat sommigen uit deze plaats afleiden, dat n. l. gelooven in Christus hetzelfde zou zijn als eten van Christus of van zijn vleesch, heeft geen genoegzaam vasten grond. Deze twee toch verschillen van elkaar als hetgeen voorafgaat en volgt, gelijk het tot Christus komen en het drinken verschillen. Het toetreden toch gaat vooraf. Ik stem toe dat Christus niet anders gegeten kan worden dan door het geloof, maar de oorzaak is omdat wij door het geloof Hem ontvangen, dat Hij in ons wone, en wij Zijns deelachtig mogen zijn, en alzoo één met Hem. Derhalve is het eten de vrucht of het werk des geloofs".

Toch wil Calvijn niet hebben dat hier aan het Avondmaal gedacht wordt. De zaak is dezelfde maar de bedoeling was daarop niet gericht. Als grond brengt hij bij, dat het Avondmaal nog niet was ingesteld, en dat het te onpas zou geweest zijn van iets te spreken dat nog niet bestond. Maar, onzes inziens, bewijst dit niet dat de Heiland zelf niet aan het Avondmaal heeft gedacht. In zijne woorden kan meer inliggen dan zijn hoorders en

uit verstaan konden. Maar ook afgedacht daar,
van moet men vragen, of de gedachte aan de uit,
tiging van vleesch en bloed wel zoo verre buiten
hun gezichtskring lag, dat iedere toespeling daar,
op hun onverstaanbaar wezen moest. Terecht heeft
men herinnerd aan de offermaaltijden. Daarin was
een eten althans van het vleesch, en in dit eten van
het vleesch lag eene godsdienstige gemeenschap. De
Joden hadden daaraan kunnen denken. Dat zij er
niet aan dachten lag in hunne blindheid voor den
dieperen zin van het O.T. Sacrament en de O.T. offer,
anden in het algemeen, en aan hunne blindheid
voor de beteekenis van den Messias als offerlam en
zielespijs. Het is waar, het drinken van het bloed"
moest hun vreemd in de ooren klinken. Dat was
een ongehoord iets in den Joodschen offerdienst.

Wanneer wij nu verder de woorden nauwkeurig
bezien zoo blijkt dat er meer dan één punt van over,
eenkomst is. Christus spreekt bepaald van een brood
dat Hij geven zal, en dat zijn vleesch is. Dat ziet op
iets toekomstigs, en het doet ons denken aan de woor,
den der instelling van het Avondmaal „dat voor u
gegeven wordt", waarover boven reeds met een enkel
woord gesproken is. Men kan daarbij aan meer dan één
geven denken. 1/. Een geven der offeranden aan
God. Het offer was een geven, eene zelfopoffering, die
gewillig geschiedde, en aan die gewilligheid hare waar,
dij ontleende. 2/. Een geven der voorstelling en aan,,

bieding in het Woord des Evangelies, waarop het bewuste geloof ingaat. In dezen zin reikt Christus zich zelven uit en deelt zich mede aan zijne discipelen, gelijk Hij ook bij de instelling des Avondmaals sprak: "Neemt, eet, drinkt, dit is mijn lichaam, mijn bloed". 3/. Een geven der mededeeling waarmee Hij door zijnen H. Geest metterdaad het geestelijk leven der geloovigen voedt. Aan het eerste is hier bizonder te denken, nochtans zoo dat de beide andere er verbonden worden als er rechtstreeks uit voortvloeiende. Hoewel Christus gezegd had: Ik ben het brood des levens en door geheel deze pericope heen in den tegenwoordigen tijd spreekt (vgl. vss. 47, 48, 50, 51) toch ligt in dit "zal geven" ook eene heenwijzing op de toekomst. Schoon reeds het brood des levens zijnde, zou Hij het toch in nog diepere en bijzonderen zin worden, door zich tot een levensbrood te geven. Dat zag op zijn lijden, zijnen dood, zijne verheerlijking. En daarmee hing ook de instelling des Avondmaals samen, zooals wij reeds gezien hebben. Daarom mogen wij zeggen: De Heere spreekt hier in Joh. 6 niet slechts van den algemeenen zin, waarin Hij als Middelaar de oorsprong des levens is voor de geloovigen, maar Hij spreekt ook bepaaldelijk van den zin waarin Hij als verheerlijkt Middelaar, wiens offer gebracht is, eene Bron van leven wordt voor de geloovigen, die leden zijns mystieken lichaams zijn. En omdat dat stond te gebeuren en nabij gekomen was, stelde Hij ook in den

nacht vóór zijn lijden het Avondmaal in. Beide Joh. 6 en de instelling des Avondmaals richten zich op deze ééne waarheid.

Hierdoor is ons nu tevens het gezichtspunt gegeven waaruit het verdere moet verklaard worden. Op de volgende punten richte men zijn opmerkzaamheid:

1/. Dat de Heiland in een geestelijken zin onze spijze en drank worden kan hangt samen met zijne vleeschwording. Vandaar het herhaalde spreken van „nederdalen uit den hemel", „eten van vleesch en drinken van bloed".

2/. Dit is echter niet zoo te verstaan alsof met de vleeschwording als zoodanig onze zaligheid in beginsel ware tot stand gebracht, en het eeuwige leven ons gewaarborgd. De vleeschwording is noodig, maar er is meer noodig. Het is hier zoowel als in de instelling des Avondmaals het gegeven, het verbroken vleesch. Duidelijk komt dat hier ook daarin uit, dat de Heiland van vleesch en bloed afzonderlijk spreekt. Hij spreekt niet van zijn lichaam alleen, maar van zijn gescheiden lichaam. De vraag waarom de Heiland in het Avondmaal van „lichaam" hier van „vleesch" spreekt, behoeft hier niet besproken en beslist te worden.

3/. Christus als menschgeworden en als geofferd Middelaar is dus de geestelijke spijs der geloovigen. En het eten van Hem als zoodanig moet altijd uitgaan van het geloof. Dat ligt klaar in vs. 47 „Voorwaar,

Voorwaar zeg ik u, die in mij gelooft heeft eeuwig leven". Het aanknoopingspunt in ons ligt dus altijd in het geloof. En dat geloof moet beginnen waar het geven van Christus begint d.w.z. bij zijn lijden en sterven. Dat is het eerste in ons eten en drinken van Christus, dat wij in het geloof zijn verdiensten ons toeeigenen.

4/. Wij gelooven echter met Calvijn dat hier nog iets meer bedoeld is dan bewuste geloofsoefening. Drie punten zijn er waarop men de aandacht vestigen moet om dit in te zien: a/. Christus zegt niet slechts dat Hij het brood des levens is, maar ook dat Hij het levende Brood is (vss. 48, 51). b). Hij spreekt van eene mystieke levensgemeenschap tengevolge van dit eten en drinken. „Die mijn vleesch eet en mijn bloed drinkt, blijft in mij en ik in Hem" (vs. 56). c/. Dat de Heere van iets zeer reëels spreekt blijkt uit vs. 57 „Gelijkerwijs mij de Vader gezonden heeft, en ik leve door den Vader, evenzoo zal ook hij die mij eet leven door mij!" En vs. 54 „Die mijn vleesch eet en mijn bloed drinkt heeft eeuwig leven en ik zal hem opwekken ten uitersten dage".

Hieruit blijkt dunkt ons klaar hoe de Heer doelt op eene geheimzinnige gemeenschap des levens, die van onze zijde beschouwd van het geloof uitgaat en buiten het geloof niet bestaan kan, maar die van des Heeren zijde beschouwd toch nog een diepere oorzaak heeft. Christus is het levende brood, dat levend

op ons inwerkt, en onder en bij ons gelooven zich zelf aan ons geeft, zoodat in de diepte van ons geestelijk leven voedende kracht invloeit. Terwijl wij in Hem zijn door ons geloof, is Hij ook in ons en werkt in ons door zijnen H. Geest. Gelijk de Vader het Hem als Middelaar gegeven had het leven te hebben in zichzelven, zoo wil Hij ons het leven schenken. En wat Hij geeft is eeuwig leven, dat niet meer sterven kan, en zoo volkomen onze geheele doode en bedorven natuur omzetten en doortintelen moet, dat ten uitersten dage zelfs de opstanding der dooden moet volgen als een vruchtgevolg.

Men ziet dat deze uitdrukkingen te sterk zijn om in de Zwingliaansche voorstelling eene plaats te vinden. En zonder twijfel zullen wij dus moeten erkennen dat hier iets geheimzinnigs is, dat gesproken wordt van de mystieke unie met Christus, en dat ook het Avondmaal daarmee in betrekking staat. Maar hoe dat geheimzinnige te formuleeren? Wij kunnen het niet, want wanneer wij het konden, zou het opgehouden hebben eene mysterie te zijn. Men leze wat Calvijn in dit opzicht zegt (IV, 17, 7), gulden woorden, waarin zoowel op het reëele van het mysterie als op zijn onbegrijpelijkheid nadruk wordt gelegd. Slechts negatief kan men een en ander zeggen.

Wij merken op:

a/. Dat zich het geloof niet op den Middelaar als een historisch persoon uit het verleden richt, die

nu vóór 19 eeuwen geleden leefde en gestorven is, maar op den levenden Christus, zooals die nu nog in onze menschelijke natuur bestaat. Dat is bij de bespreking des geloofs reeds uiteengezet. Wanneer dus ons geloof zich richt op het gegeven vleesch en bloed, zoo ziet het die toch in Christus, zooals Hij nu de verdiensten zijner gehoorzaamheid bezit. Ons geloof heeft het te doen met een levend Persoon in wien de krachten en de vruchten der historische feiten aanwezig zijn, niet met een historisch feit op zichzelf. Dat wordt te veel uit het oog verloren, en wanneer men dat uit het oog verliezend het eten en drinken voorstelt als een terugleven in het feit alleen, zoo geraakt men onvermijdelijk in de Zwingliaansche opvatting. Omgekeerd wanneer goed uitkomt, dat er geen geloofsgemeenschap aan het lijden en den dood van Christus zijn kan en mag dan die zich op Hem als een nu tegenwoordigen en nu levenden Middelaar richt, zoo zal men onmiddelijk inzien dat het bij eene geestelijke gemeenschap in gedachten niet blijven kan, dat er eene werkelijke gemeenschap des levens zijn moet. Gelooven in Christus wordt dan vanzelf reeds een zich verheffen van de ziel tot de gemeenschap met Christus.

b). Dat nochtans het geloof in zichzelf niet de kracht bezit om ons deze reëele gemeenschap des levens met Christus te schenken. Ook daarop is reeds vroeger gewezen. Niet van ons maar van Chris-

tus moet hier de werking uitgaan. Het komt er slechts op aan dat men goed en klaar onderscheide. De Heere heeft onze gemeenschap aan Hem aan de geloofsoefening gebonden. Er is voor ons geen ander middel om in deze gemeenschap in te komen of dieper ingeleid te worden voor ons bewuste leven dan de oefening des geloofs. Elk ander middel is voor ons onbruikbaar en ongeoorloofd. En dat geldt zoowel bij het woord als bij het sacrament. Van onze zijde beschouwd is dus metterdaad het gelooven den toegang tot het eten, in beginsel het eten zelf. Wie niet gelooft kan niet eten, en in dezelfde mate als iemand gelooft eet en drinkt hij. Maar er is ook eene andere zijde van de zaak. Evenmin als wij bij den aanvang onzes geloovens Christus door het geloof naar ons toetrekken, evenmin kunnen wij bij den voortgang door ons gelooven het leven van Christus in ons afbrengen. In beide gevallen is het Christus zelf, die zich eerst door zijnen H. Geest met ons verbindt, en dan pas volgt van onze zijde de geloofsverbintenis met Christus. In de wedergeboorte schenkt Christus het geloof, en dus bewerkt gelooven wij. Evenzoo bij den voortduur: Door zijnen H. Geest houdt Christus de levensgemeenschap tusschen Hem en al zijn leden in stand en doordien Hij het doet oefenen wij geloof. Ons geloof is dus zoowel het middel waardoor wij ons het leven toeëigenen, als de vrucht van de

levensmededeeling door Christus.

c/. Het eten en drinken van Christus heeft derhalve metterdaad tweeërlei zin:

1/. Het is deelhebben en verkrijgen door het geloof aan zijne verdiensten.

2/. Het is gemeenschap hebben en meer en meer verkrijgen aan het leven dat in hem is.

Men mag nu echter deze twee niet los naast elkaar plaatsen. Het schoone ligt juist daarin dat zij bij de instelling des Avondmaals en in Joh. 6 zoo innig verbonden zijn. Beide gaan van de breking des broods, de scheiding van vleesch en bloed, het geven des levens uit. En beide leiden van daar op de gemeenschap met den levenden Christus over. Van onze zijde bezien is er dus eerst eene werkzaamheid met den levenden Middelaar onder het aspect van Hoogepriester die geofferd heeft; door deze werkzaamheid des geloofs ontstaat eene verbintenis met Christus; vloeit weer een verzekerder toeeigening van de verdiensten des Middelaars voort. Het eene leidt vanzelf tot het andere. Onderscheiden kan men hier wel, maar scheiden mag men niet. De geloovige weet dat hij in levensverbintenis met Christus staat. En door het besef hiervan wordt hij gesterkt in de overtuiging dat hij deel heeft aan al de goederen die in Christus gelegen zijn. De mystieke unie wordt niet de rechtsgrond, maar wordt wel het middel om ons de gedachte diep in de ziel

te drukken dat de eenige rechtsgrond voor onsle, ven en onze zaligheid in Christus ligt. (Calv. IV, 17, 2).

d). Men moet niet denken alsof deze gemeenschap met Christus alleen in het Avondmaal geschonken werd. Zij is eene bestendige bij de geloovigen, die nimmer ophouden kan. De H. Geest wijkt niet geheel. Waar Hij eenmaal intrek heeft genomen, houdt Hij steeds met Christus verbonden degenen die in Hem gelooven. Evenmin mag men denken dat de gemeenschap met Christus gebonden is aan het Sacra, ment in onderscheiding van het woord. Hoe ook het Evangelie van Christus tot ons komt, 't zij dan in Woord of Sacrament het blijft steeds het van God ver, ordende middel tot gemeenschap met den levenden Christus. Ook hier moet er nadruk op gelegd worden dat het Sacrament niet meer geeft dan het woord, en het Woord niet meer dan het Sacrament, Beide geven zij den vollen, geheelen Christus. Het eten en drinken kan dus plaats hebben zoowel buiten als in het Avond, maal. Maar dit geeft geen recht om de instelling van Christus te verachten. Hij heeft nu eenmaal ge, wild, dat langs deze twee wegen de gemeenschap met Hem zou tot stand gebracht en onderhouden worden. Niet gebruiken van het Sacrament moet het geestelijk leven doen verarmen en verachteren.

e). Eten en drinken zijn geene bestendige werkzaamheden, maar vindt slechts nu en dan plaats. Zoo is het in ons natuurlijk leven. Zoo ook in het geestelijke. De ge,,

meenschap des levens met Christus wordt wel nooit geheel afgebroken, maar er zijn toch tijden waarop zij bijzonder versterkt wordt. Dit geschiedt door de genademiddelen. Onder het geloovig gebruik daarvan wil Christus voor ons geestelijk leven doen, wat door het eten van spijs en het drinken van drank voor ons natuurlijk leven geschiedt. Er valt daarom bij het geloovig gebruik der genademiddelen wel degelijk iets voor, dat nawerkt in het vervolg. Niet slechts dat voor een oogenblik ons bewuste geloof versterkt en de toon van ons leven verhoogd wordt voor ons gevoel, maar ook zoo dat de bron des levens van nieuw water wordt voorzien, waardoor later de stroom van het geloof kan blijven vloeien. Gelijk men niet eet en drinkt ter wille van de momentaire genieting der spijze en des dranks, zoo gaat men ook niet ten avondmaal om daar voor een enkel oogenblik verkwikt en getroost te worden, maar om iets te verkrijgen waarop men teeren, waaruit men krachten trekken kan bij den voortduur. En gelijk God in ons natuurlijk leven eene zekere orde en regelmaat gesteld heeft, zoo zal er ook in het zijnde geestelijke leven een geregeld en geordend gebruik moeten zijn van de genademiddelen, die ons door God gegeven zijn.

f/. Tot zoover is alles klaar en stemmen alle Gereformeerden wezenlijk overeen. Maar nu komt er een punt waaromtrent niet geheel eenstemmigheid heerscht en ten opzichte waarvan Calvijn verder is gegaan dan iemand anders. Calvijn toch leert, dat er niet slechts

eene mystieke unie is en dat die in het Avondmaal door den H. Geest wordt in stand gehouden en versterkt en gevoed, maar hij heeft ook nauwkeuriger getracht aan te geven hoe dat tot stand komt. Hij heeft dit van twee zijden voorgesteld:

Soms spreekt hij van eene uitstraling van de kracht, die in het lichaam van Christus is, in de avondmaalhoudende geloovigen;

Soms spreekt hij van eene verheffing der geloovigen tot Christus in den hemel waar het verheerlijkte lichaam van Christus is door het geloof.

Catechismus Genevensis 166: „Ik twijfel niet of Christus maakt ons zijner substantie deelachtig, gelijk in de woorden en teekenen betuigd wordt. Waar het lichaam van Christus in den hemel is, bewerkt Hij zulks door de wonderbare kracht zijns Geestes. Wij moeten onzen Geest in den hemel verheffen, waar Christus is, in deze aardsche elementen wordt Hij tevergeefs gezocht.“ Hier zijn de tweede en de eerste voorstelling verbonden.

De eerste vindt men Inst. IV. 17, 18, „even gelijk of Hij met zijn lichaam bij hen tegenwoordig ware, zoodat hij duidelijk met zijn eigen lichaam hen voedt, welks gemeenschap Hij door de kracht zijns Geestes in hen overstort. Naar deze wijze wordt ons het lichaam en het bloed van Christus in het Sacrament gegeven en medegedeeld“.

Ook in de Confessies is deze voorstelling niet geheel zonder naklank gebleven. Gallica Art. 36, Belgica

art. 35 „Daarentusschen zoo en feilen wij niet, als wij zeggen dat 't geen van ons gegeten en gedronken wordt het eigen en natuurlijk lichaam, en het eigen bloed Christi is, maar de wijze op welke wij dezelve nutten is niet de mond, maar de geest door het geloof."

Men dient zich vóór alle dingen klaar te maken wat in deze voorstelling opgesloten ligt. Er is volgens haar eene werkelijke gemeenschap aan het vleesch en bloed van Christus. De ruimte-afstand, die er tusschen ons en dat lichaam van Christus is wordt aangevuld door den alomtegenwoordigen H. Geest. Niet slechts Christus de God-mensch, de Middelaar, maar bepaald de menschelijke natuur van Christus oefent eene geheimzinnige werking op ons. Er is een ontvangen wel niet van de substantie in materieelen zin, maar toch van de kracht der substantie van het lichaam van Christus.

Alle Gereformeerden stemmen toe dat er in de uitdrukkingen: Dit is mijn lichaam! Dit is mijn bloed, een tropus in het koppelwoord ligt. Is = beteekent en verzegelt. Maar sommigen van hen meenen dat er bovendien nog een tropus in het Praedicaat ligt. Dat mijn lichaam en mijn bloed zooveel wil zeggen als: de gemeenschap met mij den geofferden Heiland. Maar Calvijn heeft de woorden letterlijk willen nemen en in het Praedicaat geen tropus willen ontdekken. Hij staat op lichaam en bloed en op de ware gemeenschap daarmeê. Zonder

twijfel stond hij op dit punt dichter bij Luther dan de andere Gereformeerden. Hij had een geestelijk eten van eene stoffelijke zaak.

De vraag is nu hoe over deze eigenaardige opvatting van Calvijn te oordeelen is. Geeft de Schrift ons aanleiding hem zoover te volgen als hij hier gegaan is? Wij merken vooreerst op dat van de twee voorstellingen pas genoemd slechts de eene letterlijk schijnt te kunnen genomen worden. Wanneer het heet dat wij ons door het geloof in den hemel verheffen waar het lichaam van Christus is, zoo kan dit slechts eene oneigenlijke spreekwijze zijn. Het geloof is een geestelijk iets en kan als zoodanig geene lokale verplaatsing bewerken. Het kan ons niet in lokalen zin nader bij den verheerlijkten Christus brengen, wat zijn lichaam betreft. Anders is het met de andere voorstelling. Dat de H. Geest door zijne almachtige werking niet in staat is de kracht die uit Christus' verheerlijkt lichaam uitstraalt tot ons te brengen zal niemand, die de bescheidenheid in acht neemt, en zin voor het mysterie heeft, durven beweren. Dat het onbegrijpelijk is doet hier niets ter zake. Terecht merkt Calvijn daar tegen op hoe wij de onmetelijke grootte van de kracht des H. Geestes niet naar de mate van ons begrip mogen willen afmeten. Maar wel is er een ander bezwaar tegen de opvatting van Calvijn. Indien op iets zoo moet zij berusten op de letterlijke verklaring der term vleesch eten, bloed drinken. Nu is het meer dan waarschijnlijk dat in beide de instel-

ling en in Joh. 6 deze termen wel op eene reëele gemeenschap met de menschelijke natuur des Middelaars zien, maar toch in zoover symbolisch zijn te nemen als zij deze menschelijke natuur voorstellen als vleesch en bloed als lichamelijkheid. Immers wanneer het verbroken lichaam en het vergoten bloed staat voor het lijden des Middelaars, zoo is ook daarin reeds een synecdoche. Het lijden had ruimer omvang dan het verbreken van des Heeren lichaam en het vergieten van zijn bloed. Het lijden in de ziel was er een voornaam deel van, geheel de menschelijke natuur des Heeren leed zoowel naar de ziel als naar het lichaam. En toch wordt dat voorgesteld onder een teeken en zegel dat rechtstreeks alleen op het lichaamslijden wijst. Het is verbroken lichaam en vergoten bloed. Maar zonder twijfel ligt de oorzaak voor deze inadaequate voorstelling in het volgende. Alleen het lichaam kan onder een zinnelijk beeld onder een sacramenteele actie gebracht worden. Wanneer van eene verbreking der ziel of van een vervloeien der ziel sprake is, dan is het toch altijd noch in lichamelijke beelden. En waar er nu sprake moest zijn van iets dat met de geheele menschheid gebeurde, sprake van zichtbare symbolen, daar sluit zich natuurlijk die teekenspraak aan bij de zichtbare zinnelijke zijde der menschelijke natuur = vleesch en bloed, daar wordt niet het zielelijden maar het lichaamslijden als uitgangspunt gekozen. Nog algemeener uitgedrukt: Wijl de Sacramenten voor onzen gezichtszin be-

stemd zijn, worden zij vastgeknoopt aan dat deel van de beteekende zaak dat onder den gezichtszin valt, hier dus aan wat met vleesch en bloed gebeurd is. Ook de eigenaardige toeëigening van het Sacrament leidt tot hetzelfde. Deze geschiedt bij het Avondmaal door eten en drinken. Maar eten en drinken kan men in werkelijkheid alleen (als) iets lichamelijks. Vandaar dat het teeken in het Avondmaal, om uit één stuk te zijn, wel het lichaam en het bloed voorstellen moest en niet de ziel. Wij zien dus bij eene nauwkeurige overweging hoe er in dit „mijn lichaam" en „mijn bloed" een tropisch element schuilt. Vleesch en bloed beteekenen niet alleen wat in dat vleesch en bloed gebeurd is, maar ook al datgene wat in de menschelijke natuur gebeurd is waarvan vleesch en bloed de uitwendige zichtbare zijde vormen. Wanneer wij ons eerst tot de rechterlijke gemeenschap aan de verdiensten van Christus door het geloof bepalen zoo verkrijgen wij:

Dit is wil zeggen: Dit beteekent. (1ste tropus metaphora).

Mijn lichaam mijn bloed wil zeggen: wat in mijn lichaam en mijn bloed geschied is (2de tropus metonymie)

Mijn lichaam dat voor u verbroken, mijn bloed dat voor u vergoten wordt wil zeggen: Al mijn lijden dat ik in de menschelijke natuur heb verdragen en waarvan mijn lichaamsverbreking en mijne bloedstorting de zichtbare verschijning was (3de tropus. Synecdoche).

Eet — drinkt wil zeggen:
Eigent u zelven de verdiensten van dit lijden toe in het geloof (4de tropus Metaphora).
Letten wij nu eens op de levensgemeenschap met den verheerlijkten Christus, waarvan wij vaststellen, dat zij in het Avondmaal plaats grijpt.
Dit is wil ook hier zeggen: Dit beteekent.

Mijn lichaam en mijn bloed dat voor u gegeven wordt	wil hier volgens Calvijn zonder eenige tropische beteekenis zeggen: Mijne verheerlijkte lichamelijkheid.

Eet en drinkt wil zeggen: Eigent u de kracht dezer verheerlijkte lichamelijkheid toe door het geloof.
Men ziet waar hier het zwakke punt ligt. Vleesch en bloed worden te letterlijk opgevat alsof zij substantieel, materieel de vleeschstof en de bloedstof moesten beteekenen, en niet stonden voor de menschelijke natuur in 't algemeen. Dit nu kan niet. Gemeenschap te hebben met de verheerlijkte menschelijke natuur kan sacramenteel worden weergegeven door het eten van iets dat lichaam, en het drinken van iets dat bloed beteekent. Maar niemand mag daaruit afleiden alsof deze gemeenschap met den verheerlijkten Middelaar eene gemeenschap in de eerste plaats met zijn lichaam en bloed was. Evengoed zou men kunnen beweren dat de gemeenschap door toerekening met zijn lijden in de eerste plaats met

zijn lichaamslijden alleen gemeenschap was. Maar bij het lijden sluiten wij er de ziel bij in. Zoo ook hier. Het lichaam eten en het bloed des Heeren drinken zijn uitdrukkingen die men niet forceeren moet. Zonder twijfel hebben zij eene werkelijkheid ten grondslag maar die werkelijkheid kan geene andere zijn dan dat de mystieke gemeenschap des levens waarin de geloovigen ook bij het Avondmaal genieten berust op de volle menschelijke natuur des Heeren. Er is eene gemeenschap met den Middelaar als bezittende de menschelijke natuur, eene gemeenschap des mystieken levens door den H. Geest, en niet bloot eene gemeenschap des bewusten geloofs. Eene gemeenschap die van dien aard moet zijn dat zij zonder de vleeschwording (= menschwording) des Middelaars niet zou mogelijk zijn. En die in zooverre ook zeker samenhangt met, en berust op het lichamelijk, stoffelijk deel van de menschelijke natuur des Heeren. Maar toch ook in het laatste geenszins opgaat. Vleesch en bloed zijn niet alles, zijn slechts de eene zijde. De Geest is de andere en die is meer dan het vleesch.

Verder dan dit kunnen wij dunkt ons niet gaan. Wij geven toe dat er in het Avondmaal voor den geloovigen gebruiker eene waarachtige gemeenschap is door den H. Geest met den vleeschgewordene en nu in het vleesch bestaanden Middelaar. Geven toe dat deze gemeenschap in hare volle

kracht eerst sinds de verheerlijking van het aangenomen vleesch kan plaats grijpen. Schoon er vroeger ook zeker gemeenschap met den Middelaar, die nog niet vleesch geworden was, door den H. Geest is geweest.

Geven toe dat deze gemeenschap niet van ons maar in de eerste plaats van Christus uitgaat, en dat de H. Geest, naar geheel de schrift ons leert den band tusschen Christus en ons ook hier legt en in stand houdt.

Maar wij weten niet hoe dit verder in bijzonderheden geschiedt. Op welke geheimzinnige wijze door den Geest van Christus ons krachten des levens en des geloofs van Hem het Hoofd worden toegevoerd en ingestort. Of het substantieel dezelfde levenskracht is, die in zijne verheerlijkte menschheid werkt dan wel niet? Of die kracht van zijne ziel dan wel van zijn lichaam, of van beide uitgaat? Het zijn dunkt ons altemaal vragen, die niet voor beantwoording vatbaar zijn. En wanneer men desniettemin tot een antwoord dringt, zoo is het gevaar zeer groot, dat formuleeringen worden bedacht, die voor allerlei misvatting bloot staan.

Gelijk bekend is heerscht er verschil van zienswijze aangaande de eigenlijke bedoeling van Calvijn. Indien hij niet bedoeld heeft om lichaam en bloed eenzijdig voor de lichamelijke bestanddeelen der menschelijke natuur te nemen, maar er bij wijze van

Synecdoche de ziel bij in te sluiten, zoo valt het grootste bezwaar weg. Maar ook dan nog blijft dunkt ons dit bezwaar over dat hier al te nauwkeurig omschreven is, hoe de kracht uit de menschheid van Christus uitstraalt en tot ons gebracht wordt door de bemiddeling des H. Geestes.

Indien daarentegen de zaak lichamelijk bedoeld is, zoo zijn er twee groote bezwaren tegen. Vooreerst kan men de letterlijke beteekenis der woorden vleesch en bloed niet toepassen op de verheerlijkte menschheid des Heeren. Paulus zegt ons dat vleesch en bloed het Koninkrijk Gods niet beërven. Een lichaam blijft het altijd, maar toch geen lijf van vleesch en bloed. Het eten van vleesch en drinken van bloed moet dus in zoover altijd oneigenlijk worden genomen. En in de tweede plaats zou men van eene werking des lichaams ook alleen eene uitwerking voor ons lichaam kunnen verwachten. En dat zou tegen den geest der schrift strijden. Overal wordt ons geleerd dat de herschepping van ons lichaam niet hier begint, dat er niet nu een kiem van hooger geestelijk leven in ons lichaam wordt ingedragen, maar dat eerst na den dood en de rust in het graf, bij de opstanding het lijf zal worden herschapen. Van eene werking des lichaams Christi in den hemel op ons lichaam kan geen sprake zijn. En van eene werking zijns lichaams op onzen geest ook niet wel.

Wanneer het dus schijnt dat Calvijn rijkelijk

ver is gegaan, zoo kan toch aan de andere zijde niet genoeg er op gewezen worden, hoe terecht hij de Zwingliaansche opvatting heeft verworpen. Wij moeten aan de reëele gemeenschap met Christus in het Avondmaal vasthouden. En die reëele gemeenschap mag nooit tot een denken aan Christus of tot eene bewuste geloofswerkzaamheid met Christus vervluchtigd worden. Dat heeft Calvijn ingezien, en voor het gevaar van daarin te vervallen heeft hij door zijn opvatting de Gereformeerde belijdenis bewaard.

Op één punt moet nog nader worden gewezen. Het Avondmaal is als Sacrament voornamelijk gericht op het leven des geloofs. Het dient om het geloofsleven te versterken. Nu zou men kunnen vragen: In welk verband staat de gemeenschap des levens met den verheerlijkten Heiland daarmeê? Om dit goed te verstaan moet men bedenken dat ons geloof niet op zichzelf staat en niet los is van het geestelijk leven dat in de wedergeboorte geschonken wordt. Veelmeer moet het geloof als de bewuste zijde van dit geestelijk leven gelden. Alles wat daarom aan het nieuwe leven versterking doet toekomen, zal ook op het geloof versterkend werken. Wanneer Christus ons met zijn vleesch en bloed voedt en drenkt zoo moet ons geloof waardoor wij Hem met al zijn goederen toeëigenen vanzelf onder die spijziging en drenking zich ontwikkelen. Ongeveer

gelijk in het natuurlijke vermeerdering der levens-kracht, een hoogeren graad van honger en dorst doet ontstaan. Niet slechts het geloof in zijn daad, maar het geloof in zijn wortel wordt gesterkt. En door dat geloof leeft de Christen bewust in al de weldaden van het verbond der genade in. Evenmin als bij den Doop is er hier reden om de strekking dezer geloofs-werkzaamheid te beperken. Zij is in de eerste plaats zeker gericht op de rechtvaardiging, de vergeving der zonden, gelijk ons Avondmaalsformulier daarvan terecht uitgaat. Iemand die aan het Avondmaal van Christus wou genieten zonder in de eerste en voor-naamste plaats van Christus als Hoogepriester, als Borg, als offerlam gebruik te maken, zou zeker zijn doel missen. Naar het gebroken lichaam en het ver-goten bloed moet men telkens weer terug. Maar daar-bij behoeft men dan niet te blijven staan. Wij worden „al zijner goederen des eeuwigen levens, der gerech-tigheid en heerlijkheid deelachtig". Het Avondmaal vat dus als in een band geheel het verlossingswerk samen. De bron waaruit alle zegeningen vloeien en de som van alle zegeningen zelf zijn hier in-eengedrongen. Het is de Heer, die gestorven is en die nochtans leeft tot in alle eeuwigheid. Ook op de gemeenschap der heiligen ziet het Avondmaal. Daar-op komt ons formulier in de derde plaats onder beroep op het woord des Apostels (I Cor. 10:17) „Een brood is het, zoo zijn wij velen één lichaam, dewijl wij

allen éens broods deelachtig zijn". De gemeenschap der heiligen, die in het Avondmaal geoefend wordt, is gegrond in de gemeenschap met den Heere. Doordien een iegelijk aan Christus verbonden wordt, wordt hij aan de geloovigen verbonden. Het is een verbroken en nochtans vereenigd brood, juist omdat het den Middelaar naar twee zijden, naar twee staten voorstelt.

16. In welken zin kan men nu zeggen dat Christus' lichaam en bloed in het Avondmaal tegenwoordig zijn?

Dit betreft dus de vraag naar de Sacramenteele unie (unio Sacramentalis). Wij hebben nu gezien wat het teeken is, wij hebben ook gezien wat de beteekende zaak is. Het teeken is brood en wijn; de beteekende zaak is Christus de Middelaar in de éénheid zijns stervens en zijns levens. Maar wat is nu het verband tusschen deze twee?

a/. Het is geene materieele vereeniging of juister uitgedrukt verwisseling, alsof brood en wijn ophielden brood en wijn te wezen en nu vleesch en bloed ervoor in de plaats kwamen. (Tegen Rome).

b/. Het is geene plaatselijke (locale) vereeniging, alsof het lichaam en bloed van Christus in de ruimte door plaatselijke nabijheid of aanraking met de teekenen waren verbonden. Wij mogen niet zeggen: In deze ruimte waar gij de teekenen ziet, moet gij er ook de substantie van vleesch en bloed tegenwoordig denken.

(Tegen de Lutherschen).

c). Het is geene denkbeeldige vereeniging, die alleen in de gedachten der geloovigen zou bestaan. Met een Symbool verbind ik in mijne voorstelling altijd de beteekende zaak, vertegenwoordig mij die. Maar dat is een gedachtending, een oneigenlijk iets. Bij het Avondmaal is dat ons uitgangspunt in ons bewust geloof maar de Sacramenteele vereeniging gaat daarin niet op. (Tegen Zwingli).

d). Het is eene vereeniging door betrekking (schetice, σχετικῶς). De beteekende zaak gaat met het teeken gepaard voor den geloovigen gebruiker. Zij komt niet door het teeken heen. Het teeken dient alleen om hare beteekenis en zekerheid tot ons bewust, zijn te brengen. Alleen op dit punt, en alleen in zoover is het teeken welsprekend voor de beteekende zaak, juister uitgedrukt voor het bewustzijn van de beteekende zaak.

e). Niet het bestaan van de beteekende zaak, maar wel hare geestelijke werking op de ziel van den communicant is gebonden aan het geloof. Daar moet men wel op letten en in dit opzicht scherp onderscheiden. Er is eene gemeenschap met den levenden Middelaar zooals Hij in de heerlijke menschelijke natuur bestaat bij den geloovigen gebruiker. Maar wanneer nu de gebruiker niet gelooft? De beteekende zaak houdt daardoor niet op te bestaan. Christus blijft dezelfde Christus.

Hij is door zijn Geest echter alleen werkzaam om de gemeenschap aan zichzelven te schenken in het hart van de geloovigen. Nu hangt er alles van af wat men onder de tegenwoordigheid van Christus verstaat. Beteekent deze dat de teekenen op last van Christus, door Christus aangeboden worden, en dat de H. Geest als alomtegenwoordig God aanwezig is, bereid om de beteekende zaak toe te passen, zoo is Christus tegenwoordig in het Avondmaal ook voor den ongeloovigen gebruiker. Beteekent zij daarentegen dat door den H. Geest metterdaad de gemeenschap met den levenden Heiland wordt tot stand gebracht, zoo is Christus niet tegenwoordig voor den ongeloovigen gebruiker. Het woord „tegenwoordigheid" heeft meer dan ééne beteekenis. Het kan beteekenen dat iets zich voelbaar maakt en zijne werking ervaren doet. Het kan ook beteekenen, dat iets aanwezig is.

Het geloof is vereischte om den zegen des Avondmaals te genieten, om in den pas omschreven zin het lichaam en bloed van Christus tegenwoordig (als werkende kracht) te ontvangen. Toch mag men niet zeggen dat het geloof Christus tegenwoordig maakt. Het geloof is conditio sine qua non, het doet geen mirakel trekt de menschelijke natuur van Christus niet uit den hemel naar beneden.

17. In welken zin kan men zeggen dat Christus gegeten wordt in het Avondmaal?

Uit de verbinding waarin teeken en beteekende zaak staan blijkt dat van een eten met den lichamelijken mond geen sprake is. Het eten geschiedt met den mond des geloofs. Maar desniettemin is het als zoodanig reëel. Het is een opnemen van Christus in ons door den H. Geest. En op het eten van Christus volgt een gevoed worden met Christus. In zooverheeft Calvijn volkomen recht, wanneer hij er op staat dat gelooven en eten niet geheel hetzelfde zijn. Wij zouden kunnen zeggen: Gelooven is hetzelfde als eten, maar op beide volgt nog iets anders. Als iemand het voedsel eet zoo is daarmeê op zichzelf nog niet bewerkt dat hij gevoed wordt, de kracht die in het voedsel ligt moet in zijn bloed en in zijn lichaam overgaan en dit zou men een tweede eten, een eten in dieperen zin kunnen noemen, overmits nu niet slechts de mond maar geheel het lichaamsgestel zich de voedingsdeelen toeeigent, en dat wel in zulk een zin dat zij nu in vleesch en bloed overgaan. Evenzoo is het met het Avondmaal. Wij eten eerst met den mond des geloofs. Maar op dat eten des geloofs komt een eten door heel onzen geestelijken mensch verricht in dieperen zin, wanneer de levendmakende kracht des Heeren, de voeding die er in Hem is, ons in ons vleesch en bloed van den geestelijken mensch overgaat zich met ons vereenzelvigt. Dat eten is vrucht en gevolg des geloofs, maar aldus beschouwd toch ook meer dan geloof.

18. Geef eene omschrijving van de Luthersche leer des Avondmaals.

Men moet weten dat Luther niet altijd op hetzelfde standpunt gestaan heeft. Eerst gaf hij toe dat de teekenen bloot teekenen zijn en dat het geloof als een soort geloof der wonderen de werkelijkheid van de beteekende zaak daarbij schept. Later hield hij zich aan het woord dat in en bij de teekenen komt en liet het Sacrament een zegel zijn op dit Woord. Maar spoedig ging hij in reactie tegen Carlstadt en anderen het eigenaardig-Luthersche standpunt innemen. Nu stond hij op de letterlijke verklaring van het „is" in de instellingswoorden, leerde eene locale tegenwoordigheid en bracht deze Avondmaalsleer in verband met zijne Christologie. De Augsburgsche Confessie spreekt zich zeer bescheiden uit zoodat Gereformeerden (b. v. Zanchius) niet hebben geaarzeld hare Avondmaalsleer met het geheel te onderteekenen. Het lichaam en bloed van Christus zijn in het Avondmaal waarlijk tegenwoordig en worden aan de gebruikers uitgedeeld, luidt het aldaar. De Apologie spreekt reeds bepaalder: Zij zijn waarlijk en substantieel tegenwoordig. De Schmalkaldische artikelen gaan nog een stap verder: Ook de goddeloozen ontvangen en nemen dit lichaam en bloed. De Formula Concordiae leert dat de instellingswoorden letterlijk moeten verstaan worden. Niet de consecratie der menschen bewerkt de locale tegenwoordigheid,

maar de almacht van Christus doet het. De mensch-heid van Christus is aan de rechterhand Gods, en de rechterhand Gods is overal. Het lichaam en bloed van Christus worden niet alleen met den mond des geloofs maar met den lichamelijken mond ontvangen en gegeten, nochtans niet Capernaïtisch. Ook de boven reeds door de andere symbolen genoemde punten worden bevestigd. Men weet dat de Luthersche formule is: In, met, onder het brood en den wijn. De niet-Lutherschen gebruikten tot omschrijving van deze leer den term Consubstantiatie, die echter door de Lutherschen zelf niet is goedgekeurd. De naam kan misverstaan worden daar hij doet denken aan eene samensmeding of samensmelting van twee substanties. Slechts een samengaan is bedoeld en de Lutherschen protesteeren er tegen wanneer men hun toedicht dat zij de substantie van Christus' lichaam en bloed binnen de elementen zouden willen opsluiten.

Aangaande de werking van de manducatio oralis verschilden de opvattingen van de Lutherschen ook. Aanvankelijk richtte zich bij Luther schier alles op het rechtvaardigend geloof, en maakte hij daarom ook dit eten van het lichaam en bloed daaraan ondergeschikt. Zoo in zijn kleinen Catechismus. In den grooten Catechismus ging hij reeds verder. En in zijne privaat-geschriften leerde Luther zelfs dat er een geheimzinnige

werking van dit lichaam en bloed op ons lichaam uitgaat, waardoor wij zeker worden van diens onsterfelijkheid. Het vleesch van Christus herschept ons vleesch door ons geassimileerd zijnde. (vgl. voor iets dergelijks Calv. IV, 17, 32). Maar de Luthersche kerk heeft aan dit bijzondere gevoelen geen symbolisch gezag verleend, evenmin als het gevoelen van Calvijn op dit bepaalde punt in de Gereformeerde Confessies overgegaan is. De Formula Concordiae plaatst als vrucht des Avondmaals „de ware vertroosting en de versterking van het zwakke geloof" op den voorgrond.

Wat het onderscheid tusschen Capernaïtisch eten en de manducatio oralis is hebben de Lutherschen niet klaar gemaakt. Luther zelf had zich tamelijk kras uitgedrukt en gesproken van een „verbijten met de tanden". De Form. Conc. daarentegen zegt dat de Sacramentariërs (= Zwinglianen en Calvinisten) ten onrechte de Lutherschen beschuldigen, tegen hun eigen beter weten in, alsof zij een verscheuren van het lichaam met de tanden en een verteeren van hetzelve gelijk bij ander voedsel leerden. Het is onnoodig deze Luthersche leer hier aan een opzettelijke kritiek te onderwerpen. De grondslag waarop zij rust is vroeger besproken en met deze valt de leer vanzelf. Men moet niet denken dat de exegese der instellingswoorden tot deze Avondmaalsleer aanleiding heeft gegeven. Omgekeerd

was het de opvatting van het Avondmaal die tot de bekende exegese van de instellingswoorden heeft geleid. En in de Christologie, èn in de leer van het Avondmaal werkte bij Luther hetzelfde beginsel, een beginsel dat God en mensch niet scherp genoeg gescheiden hield, en in den drang naar innige vereeniging met God de grenslijnen der twee naturen uitwischte. Vele der Lutherschen, of die zich althans Lutherschen noemen hebben met de Luthersche Christologie ook de oude leer van het Avondmaal gewijzigd.

19. Wat is de Roomsche opvatting van het Avondmaal?

Vooreerst moet men opmerken dat wat wij het Avondmaal noemen volgens Rome twee onderscheiden zaken insluit: 1/. Een Sacrament.

2/. Eene offerande.

Deze twee zijn wel met elkaar verbonden maar toch niet hetzelfde. Het zijn twee onderscheidene acties. In het Sacrament wordt ons iets gegeven van God. In het offer geven wij iets aan God, door de hand van den Priester. Daar de Roomsche kerk zich de taak eener Middelares tusschen God en mensch aanmatigt ligt het in haar karakter veel meer den nadruk te leggen op het offer dan op het Sacrament. Iets van God aan den mensch te geven is reeds veel maar iets voor den mensch tot God te brengen is het eigenlijk werk van den Priester.

De mis is dus het belangrijkste deel van den Roomschen eeredienst geworden, waarom zich alles concentreert.

Wij spreken hier alleen over het Avondmaal als Sacrament, a/. Zijn grondslag bij de Roomschen is de leer der transsubstantiatie. Door de woorden der wijding die de Priester spreekt, wordt de geheele substantie der teekenen veranderd. De zinnelijke accidentie, als kleur, reuk, smaak enz. blijven, maar de stof is wezenlijk veranderd. Deze accidentiën staan dus geheel op zichzelf en hebben niets waarin zij leven. Want als stof is alleen het lichaam en bloed van Christus tegenwoordig met alles wat daarvan onafscheidelijk is. Immers waar het lichaam is moet ook de ziel zijn, waar de ziel is moet ook de Godheid zijn. Daarom leert de kerk dat de geheele Christus locaal tegenwoordig is waar de teekenen van brood en wijn in de substantie des lichaams en des bloeds zijn veranderd. Het gevolg van deze transsubstantiatie is verder dat nu ook de geheele Christus tegenwoordig is in ieder schijnbaar teeken op zichzelf. In het schijnbare brood is Hij, in den schijnbaren wijn is Hij. En dus behoeft men slechts één teeken te ontvangen om den vollen Christus te ontvangen. De Christus is het brood en de wijn of de wijn en het brood zijn de Christus, niet slechts gedurende het gebruik maar ook na de viering des Avondmaals (of der mis) blijft dat zoo. Dit is één der punten

waar de Lutherschen ook van Rome afwijken. De locale vereeniging geldt bij de Lutherschen slechts voor den tijd der bediening van het Sacrament. De Roomschen bewaren den gewijden ouwel, brengen hem aan de zieken, dragen hem rond in processies, bewijzen hem godsdienstige vereering van de hoogste soort (Latreia). b) Het gebruik van het Avondmaal. De dienstdoende Priester drinkt den kelk, de anderen ontvangen en eten den ouwel. Ongezuurd brood en gemengde wijn worden gebruikt. c). Het doel van de Eucharistie is niet om de vergeving der zonden te schenken. De Canones van Trente protesteeren er tegen dat de zondenvergeving als de voornaamste vrucht van de communie wordt beschouwd. Daarin verschilt dus Rome weer van Lutherschen en Gereformeerden beide. Het sacrament der boete is er voor bestemd om eerst de doodzonden weg te nemen, en die moeten eerst weggenomen worden vóór men tot de Eucharistie komt. Alleen vergeeflijke zonden kunnen worden vergeven door het Avondmaal. Het hoofddoel ligt in de mystieke stofverwisseling waardoor niet zoozeer het lichaam en bloed van Christus in ons overgaat als veelmeer dit ons herschept en omzet zoodat wij aan Christus gelijk worden. De Catechismus Rom. beroept zich op het woord van Augustinus: „En gij zult mij niet in U-zelf veranderen gelijk de spijze uws lichaams, maar gij zult

veranderd worden in mij." d). Het bewijs voor deze leer ligt voornamelijk naar men meent in Joh. 6:48-65. Maar de traditie is naar de Roomschen zelf toegeven hier vaster basis dan de schrift, zoodat schrift-bewijs schier overbodig heeten mag. Met Joh. 6 vordert Rome niets. Klaar wordt daar geleerd dat dit eten en drinken van den Heere noodig is om leven te hebben in zichzelven dus tot zaligheid (vs. 53). Indien dus hier uitsluitend op het Avondmaal gezien wordt (en dit moet want het eten in het Avondmaal is volgens Rome een geheel eenig eten), zoo zal er in liggen dat communiceeren noodig is om het leven te hebben. Maar dit leert Rome zelf niet. In den Doop wordt het leven geschonken, in het Avondmaal wordt het als aanwezig ondersteld, iemand kan zonder dit eten des Avondmaals zalig worden. In Joh. 6 kan daarom niet uitsluitend van het Avondmaal sprake zijn.

Ook de traditie is hier geen vaste grond. De regel „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus" laat zich niet toepassen. Men behoeft slechts eene Dogmengeschiedenis op te slaan om de geleidelijke ontwikkeling van het Roomsche leerstuk zich te zien blootgelegd.

De leer der transubstantiatie sluit eene physische onmogelijkheid in. Accidenties kunnen niet bestaan zonder en buiten de zelfstandigheid. En hier hangen

zij geheel in de lucht. En dat dezelfde Christus, wij zeggen niet naar zijn Godheid, maar naar zijne beperkte menschelijke natuur op zoovele plaatsen tegelijk zou zijn, alom waar maar een priester Hem door de wijding te voorschijn of in 't aanzijn roept, is niets minder dan absurd.

20. Welke gevoelens zijn door de nieuwere Theologie aangaande het Avondmaal des Heeren ontwikkeld?

De nieuwere Theologie laat de twee naturen in Christus tot ééne God-menschelijke natuur samensmelten. Deze God-menschelijke natuur, schoon in Christus geïndividualiseerd, is tegelijker tijd ook een generisch iets dat zich mededeelen en zich voortplanten kan. Het wordt niet in Christus besloten maar gaat over in de kerk in al de geloovigen. Er is geen wezenlijk onderscheid tusschen de Godheid en de menschheid, het lichaam en de ziel van Christus. Hij moet dus in zijn geheel aan ons meegedeeld worden zullen wij zijn leven ontvangen. Niet op stoffelijke, zinnelijke wijze gaat het in ons over, maar op geestelijke manier, doordien in het centrum onzer persoonlijkheid dat op zichzelf nòch stof, nòch geest, maar een hooger iets is, de band aan Christus wordt vastgeknoopt. De mededeeling dezer substantie van Christus geschiedt in het Avondmaal. Zij geschiedt niet door den H. Geest maar door Christus zelven. Volgens de Gereformeerde

opvatting wordt de mystieke unie bewerkt door den H. Geest, die in Christus, het Hoofd, en in ons zijne leden woont. Volgens deze nieuwere opvatting wordt zij bewerkt en voortdurend in stand gehouden door het overstorten en ingieten van deze God-menschelijke substantie.

Deze theorie kan men bij de meeste nieuwere Theologen vinden. Ebrard heeft haar breedvoerig uitgewerkt. Een schriftuurlijken grondslag heeft zij niet. Zij berust op Philosophisch-Pantheistische praemissen, en tracht zich exegetisch staande te houden met wat de schrift in geheel anderen zin aangaande de mystieke unie tusschen Christus en de geloovigen leert. Deze, zooals wij vroeger zagen is geene unie der substantie, maar eene eenheid des levens door den H. Geest.

21. Wie moeten aan het Avondmaal des Heeren komen?

Die leden zijn van Christus' gemeente en zichzelf beproeven, het lichaam en bloed van Christus onderscheiden kunnen. Dus:

a). Niet de kinderen vóór zij tot jaren van onderscheid zijn gekomen. De Grieksche kerk heeft de kindercommunie, die ook in de Roomsche kerk langen tijd in gebruik is geweest. Men kan zich daarvoor beroepen op Joh. 6:53 indien men beweert dat dit eten en drinken van Christus slechts in het Avondmaal is te verkrijgen. Maar Rome beweert niet dat het

Avondmaal noodzakelijk is tot zaligheid. Onder de Gereformeerden is er schier geen enkele die op dit punt onzeker gesproken heeft. Musculus redeneerde van den Doop uit. Maar de redeneering gaat niet op. In den Doop komt de mensch geheel positief voor, hij ontvangt iets, in het Avondmaal daarentegen treedt hij actief, handelend op, hij doet iets, neemt, eet, drinkt doet het tot gedachtenis van Christus. Van degenen die ten Avondmaal komen wordt geeischt dat zij het lichaam des Heeren onderscheiden zullen en zichzelven beproeven. De kinderen kunnen dat niet. De kinderen aten wel op zeer vroegen leeftijd 't Pascha mee. Maar dat ook de geheel-jonge kinderen later mee moesten optrekken naar Jeruzalem of naar de plaats waar de tabernakel stond om het Pascha te eten laat zich niet bewijzen. In ieder geval staan Pascha en Avondmaal niet zoo op gelijke lijn alsof wat van 't eene geldt nu ook van 't andere zonder meer gelden moest. Van Jezus wordt gemeld dat Hij mee opging naar Jeruzalem op 12 jarigen leeftijd. Luk. 2:42.

Het mag echter opgemerkt worden dat het niet oud-Gereformeerd gebruik en ook niet door de schrift gewettigd is, wanneer het belijdenis-doen en het ten Avondmaal komen wordt uitgesteld tot 20 jarigen leeftijd. De jaren van onderscheid komen eer. In 't burgerlijk leven treedt iemand veel vroeger op met discretie, en waarom zou men dan in 't kerkelijke zoover achteraan moeten komen? Het lange uitstellen

heeft aan de Avondmaalspraktijk geen voordeel gedaan overmits het in den waan gebracht heeft dat leven in de gemeente naar Gods eisch ook voor geheel opgegroeiden wel mogelijk is, ook wanneer men niet ten Avondmaal gaat. Wijl de belijdenis niet aan het begin van het zelfstandig leven komt, maar in zekeren zin er midden in is, is men haar gaan beschouwen als iets buitengewoons, als eene krisis, als iets waarbij wat nieuw voor den dag moest komen.

b/ Niet de ongeloovigen, d. w. z. die door leer en leven ergernis geven in de kerk en die dientengevolge door de tucht van de tafel des Heeren moeten worden geweerd. Dezulken moet de kerk weeren want het is haar toevertrouwd voor de heiligheid van Gods verbond te waken naar objectieven maatstaf. Vandaar de opsomming in ons Avondmaalsformulier van grove en openbare zonden en de aanzegging dat dezulken die zich met die lasteringen besmet weten moeten wegblyven. Zelfs indien de kerk officieel geen nota heeft genomen van zulke zonden mag de persoon die zich er meê besmet weet niet toetreden, wanneer hy niet hartelyk leedwezen over zyne zonden gevoelt en van voornemen is zyn leven te beteren.

c/. Niet de ongeloovigen, die het zaligmakend geloofsgeloof missen. Maar hier moet men wel onderscheiden:

1/. Tusschen de vraag: Wie de kerk moet en mag toelaten, en die geheel andere vraag: Wie voor zich zelf subjectief het recht bezit om toe te gaan en aan te zitten, te eten en

te drinken. Wat de eerste vraag betreft, zoo heeft de kerk ook in zake des Avondmaals geen subjectief oordeel te vellen over iemands staat, maar alleen te rekenen met de leden der zichtbare kerk, die onergerlijk in leer en leven zijn. Al dezulken moet zij ten Avondmaal nooden en er zelfs op dringen dat zij komen zullen. Zij mag nimmer zeggen: Als gij onbekeerd en zonder geloof zijt dan moet gij maar weg blijven. Veelmeer moet zij aan beide dingen de hand houden, aan de verplichting van ieder lid om te komen, en aan de verplichting van ieder lid om als een geloovige te komen.

2/. Tusschen geloof en geloof. Het geloof dat iemand moet bezitten om met een geruste conscientie tot het Avondmaal te kunnen toetreden is niet het verzekerd vertrouwen des geloofs. Ware dat het, zoo zouden slechts zeer weinigen van dit Sacrament gebruik kunnen maken. En toch is het door Christus voor allen ook voor de meest zwak geloovige onder zijne geloovigen ingesteld. Iemand moet zich dus niet afvragen: Ben ik verzekerd van mijne rechtvaardiging? kan ik er op aan dat ik wedergeboren ben? Maar wel is er leedwezen over mijne zonde en toevluchtnemend vertrouwen op den Heiland bij mij, al is het nog zoo weinig. Wie heeft dien kan gegeven worden. Het kleinste geloof kan gevoed en vermeerderd worden aan het avondmaal.

d). Niet de ware geloovigen in iedere gestalte. Er is een onwaardig eten en drinken dat zelfs bij een waar

geloovige kan plaats vinden. Te Corinthe kwam het voor. In honger en dronkenschap greep men naar het brood en naar den beker. Indien een Christen dus in een stemming is, waardoor het vooraf zeker wordt dat hij de instelling des Heeren niet zal kunnen heiligen, maar haar zal onteeren en schenden, zoo mag hij niet toegaan. Wanneer zulke gevallen zich voordoen moet ieder voor zichzelf uitmaken. Ook de geloovige kan zich volgens I Cor. 11 een oordeel eten en drinken. Daaruit blijkt dat de populaire exegese van dit hoofdstuk onhoudbaar is. „Oordeel" beteekent hier niet „straf", veelmin „eeuwige straf", maar „kastijding" door God over de zijnen gezonden, opdat zij met de wereld niet zouden veroordeeld worden vs. 32. Hiermee overeenkomstig is ook de zelfbeproeving, die hier geëischt wordt niet zoozeer eene beproeving van zichzelf met het oog op de vraag of men wedergeboren is dan wel niet, maar eer een beproeving van de stemming waarin men verkeert tegenover God en zijne instelling, opdat men uit de verkeerde in de goede stemming overga, en alzoo ete en drinke. Dit is het ook waarop volgens Paulus het meest nauwgezette zelf-onderzoek ten slotte uitloopen moet, op eten en drinken in de rechte gestalte, in ootmoedige, heilbegeerige stemming.

22. Wat verstaat men onder de Roomsche mis?
De offerande die door de hand des Priesters na de

transsubstantiatie Gode toegebracht wordt, bestaande in het lichaam, de ziel de Godheid van Christus, in den schijnbaren vorm van brood en wijn.
De Grieksche kerk heeft op dit punt wezenlijk het zelfde gevoelen als de Roomsche. Ook zij beschouwt het Sacrament tegelijk als een offer. De Catech. Romanus zegt dat het offer geschiedt door de wijding. wanneer dus de gewijde teekenen bewaard worden, of naar een kranke worden gebracht zoo is dat geen offer maar bloot avondmaal. Dat beide gescheiden moeten worden, althans logisch, blijkt ook daaruit dat de Canones van Trente over het Avondmaal handelen in Sessie 13, over de mis in sessie 22, dus over elk in eene afzonderlijke plaats. Er kan communie zijn zonder mis, althans in hetzelfde oogenblik, schoon, naar het schijnt, altijd de mis bij de wijding moet zijn voorafgegaan. Er kan ook mis zijn zonder communie, b.v. de zoogenaamde privaat missen bij welke geene gebruikers tegenwoordig zijn.
De mis is een wezenlijk offer. Het verschilt in zijn wezen niet van het offer door Christus aan het kruis gebracht. Dat was een bloedig, dit een onbloedig offer. Maar in beide wordt Christus geofferd.
Ook de Priester is in beide gevallen dezelfde. Soms wordt het voorgesteld alsof het de dienstdoende kerkedienaar is; toch wordt er o.a. door de Catech.

Rom. nadruk op gelegd dat het de geofferde Christus zelf is, die tegelijk ook het werk van priester verricht. Dit is zoo te verstaan dat Christus zichzelven offert door den dienst des Priesters. Zij doen het Christus van Christus' wege.

De mis als herhaling van het offer van Christus werkt op wezenlijk andere wijze dan een sacrament. Van een Sacrament toch leeren de Roomschen dat het werkt ex opere operato. De Doop en het Avondmaal doen vanzelf wat zij heeten te doen. Het kruis van Christus rechtvaardigt niet, maar stelt slechts de rechtvaardiging open, maakt haar mogelijk. Evenzoo de mis. Zij stelt zekere verdiensten beschikbaar, die dan echter eene bijzondere toepassing vereischen om werkzaam te worden. Bellarmijn maakt een onderscheid tusschen het offer aan het kruis en het misoffer. Het eerste was verdienend (meritorium) voldoening aanbrengend (Satisfactorium) en heilverwervend (impetratorium). Het misoffer is alleen het laatste. Het steunt voor zijne kracht op het offer van Christus aan het kruis, zoodat het niet geheel juist is, wanneer men den Roomschen verwijt, dat zij het kruisoffer ongenoegzaam maken. Het kruisoffer heeft in den pas omschreven zin oneindige kracht, daar het waarde verleent aan al wat er van wege de kerk geschiedt door alle eeuwen heen. De kracht van de mis is beperkt, want anders

zouden en niet vele missen noodig zijn.

Het doel van de mis is om voor levenden en dooden voor enkele personen en voor de geloovigen in 't algemeen de vergeving der zonden (der schuld) de kwijtschelding der straf te verwerven, en om in staat te stellen verdiensten op te leggen ten eeuwigen leven. Voor hen die in het vagevuur zich bevinden kunnen missen gevierd worden door de kerk wanneer zij zelf daarvoor het geld hebben beschikbaar gesteld, of hunne verwanten. Door deze missen wordt dan hun verblijf in het vagevuur bekort. Dit is een altijd-vloeiende bron van inkomsten voor de kerk.

23. Wat is de schriftuurlijke grond waarop Rome deze leer meent te kunnen opbouwen?

Zooals boven gezien is beroept men zich op de woorden uit de instelling des Avondmaals: „Doet dat enz." Daardoor zal Jezus zijn Apostelen hebben opgewekt en macht gegeven om te doen wat Hij-zelf pas gedaan had, te weten de transsubstantiatie te bewerken. Maar vooreerst berust dat geheel op de onmogelijke verklaring der woorden: „Dat is mijn lichaam, alsof dit eene transsubstantieerende formule ware. Wanneer dat niet het geval is, en elke onbevooroordeelde exegese moet dit toegeven, zoo valt ook wat men er op gebouwd heeft, deze wonderlijke instelling van het Sacrament der priesterwijding.

Voorts zeggen de Roomschen dat Christus priester is naar de ordening van Melchizedek, en daarom gedurig de offerande herhalen moet, door Hem eens aan het kruis gebracht. Maar: a/. Het punt van vergelijking is niet dat Christus en Melchizedek bestendig offeren, maar veelmeer dat zij geen opvolgers in het offeren hebben, gelijk de brief aan de Hebreën zegt, dat Hij met éne offerande in eeuwigheid volmaakt heeft al degenen die geheiligd worden, dus juist het omgekeerde van wat Rome beweert. b/. De vergelijking met Melchizedek op dit punt doorgetrokken moet juist het Priesterschap van de dienaars der Roomsche kerk uitsluiten.

Ook op Maleachi I:11 beroept men zich: „Maar van den opgang der zon tot haren ondergang, zal mijn naam groot zijn onder de Heidenen, en aan alle plaats zal mijn naam reukwerk toegebracht worden, en een rein spijsoffer; want mijn naam zal groot zijn onder de Heidenen, zegt de Heere der heirscharen." De Vulgata heeft hier „sacrificatur". Zelfs indien dit juist is, mag men het niet letterlijk nemen. Wanneer in Jes. 19: 21 staat dat in de toekomst de Egyptenaars den Heere zullen dienen met slachtoffer en spijsoffer, in vs. 19 dat de Heere te dien dage een altaar zal hebben in het midden van Egypteland en een opgericht teeken aan hare landpale, zoo komt het niemand in den zin de letterlijke vervulling daarvan te verwachten. Het is eenvoudig de Oud Testamentische

uitdrukking voor de gedachte dat Egypte den waren God zal kennen en dienen. Evenzoo met Maleachi 1:11.

Onze Catechismus noemt de Paapsche mis „eene vervloekte afgoderij". Dit is juist. Indien toch hier God als een offer iets aangeboden wordt wat geen offer is en dit geofferde als God vereerd wordt, terwijl het niet God is, zoo kan men daarvoor geen anderen naam vinden dan „vervloekte afgoderij". Men heeft wel gezegd, dat de Roomschen de hostie toch niet aanbidden dan in de onderstelling dat zij kan God werkelijk *is*. Maar dat doet iedere afgodendienaar min of meer. Niemand bidt een steen of een stuk hout aan in de gedachte dat het niets meer is dan hout of steen. Indien dus deze verontschuldiging van kracht ware, zou men nergens meer van afgoderij kunnen spreken.

De Roomsche leer van de mis is de consequente uitdrukking van de gedachte dat de kerk ex opere operato het heilsgoed uit haar schat den geloovigen moet toevoeren. Indien het éene offer van Christus daar als genoegzaam stond, zoo moest ook volgen dat het toegankelijk ware buiten de kerk om. Maar nu is het niet genoegzaam. De kerk moet het zijne werking geven. En daardoor wordt het ten volle waar, ook zelfs in de heilsverwerving:

Extra ecclesiam nulla salus.

Dogmatiek.

De Leer der Laatste Dingen.

(Eschatologie.)

1. Wat ligt in den naam Eschatologie opgesloten?

Dat de geschiedenis, in welker verloop wij geplaatst zijn, eene afsluiting vinden zal. Het is geen eindeloos proces, maar een ware historie, die op een zeker doel afwerkt, en dus grens en perk bezit. Gelijk zij een begin had zal zij een einde hebben. Dat einde zal komen als een krisis, en al wat met deze krisis in verband staat behoort tot de „Leer der Laatste Dingen."

2. Is de naam „Eschatologie" een Schriftuurlijke naam?

Ja, want de Schrift weet te gewagen van „het laatste der dagen." Jesaja 2:2; Micha 4:1; (Septuaginta ἔσχαται ἡμέραι) van „laatste tijden." Handel. 2:17; I Petri 1:20; I Joh. 2:18. (χρόνοι ἔσχατοι.)

3. Wordt niet in vele dezer plaatsen van geheel iets anders gesproken dan wij onder de laatste dagen verstaan, n.l. van de N.T. Bedeeling des Genadeverbonds?

Dit is oppervlakkig beschouwd wel het geval. Vgl. b.v. Handel. 2:17, waar van de uitstorting des H. Geestes gesproken wordt als vallend in de laatste dagen. Toch moet men er aan vasthouden, dat ook hier de eschatologische betee=

kenis aanwezig is. De verklaring ligt in het volgende: Voor de oudere prophetie valt in haar vergezicht de komst van den Messias met de voleinding van het rijk Gods, de voleinding aller dingen saam. Jesaja b.v. spreekt van den terugkeer uit de ballingschap, van de komst des Messias, van de voleinding der wereld in eenen adem, en ontrolt al deze gebeurtenissen voor onze oogen als in één groot tafereel. Hij ziet slechts de boven alles uitstekende punten. Vandaar dat de oudere prophetie slechts met twee tijdperken rekent, „<u>deze</u> eeuw" (αἰὼν οὗτος) en de toekomende eeuw" (αἰὼν μέλλων). De „laatste dagen" zijn dus voor Jesaja en voor Micha de dagen die aan de voleinding voorafgaan, en die tevens aan de komst van den Messias voorafgaan. De latere propheten kregen in den geest klaarder te zien hoe er <u>een dubbele komst</u> van den Messias zijn zou, ééne tot lijden en versmaadheid en ééne in heerlijkheid. Daniel 9, 7, 12. Wat dus bij de oudere propheten nog in de ééne komst des Heeren lag saamgevat wordt hier in tweeën gescheiden. Maar hieruit volgt nu tevens, dat de tijd, die tusschen de eerste en tweede komst des Heeren verloopt, uit een tweeledig oogpunt kan beschouwd worden. Vestigen wij onze aandacht op de komst, die nog verwacht wordt en rekenen wij alles wat daarvóór ligt tot <u>deze</u> eeuw, zoo leven wij en al de N.T. heiligen in de laatste dagen, d.w.z. in die bedeeling, die den vooravond vormt van de wederkomst

onzer Heeren in heerlijkheid. Vestigen wij daarentegen onze aandacht op de komst die reeds voorbij is, en trekken wij de scheidlijn tusschen de twee eeuwen bij deze eerste komst, zoo leven wij metterdaad reeds in de toekomende eeuw. Derhalve: wijl de tijd tusschen de eerste en tweede komst des Heeren geheel door de gedachte van zijn komen als reeds geschied of nog moetende geschieden beheerscht wordt, zoo kan men hem „de laatste dagen" noemen.

De eerste der pasgenoemde voorstellingen vindt men b.v. Lukas 20:34; Eph. 1:21; Gal. 1:4. De andere voorstelling vindt men b. v. Hebr. 2:5. Het eene is niet strijdig met het andere. Onze tijd, de tijd des N.V. draagt metterdaad een dubbel karakter. Het oude zit in ons en werkt in ons, maar ook het nieuwe en het toekomende leeft reeds in wat nu is zijn prophetie.

4. Hoe verdeelt men de Eschatologie?

1.) De persoonlijke Eschatologie.

2.) De algemeene Eschatologie.

Het einde komt aan het slot der wereldgeschiedenis voor alles tegelijk. Wat daarbij behoort en zich daaraan vasthecht noemen wij algemeene Eschatologie. Maar voor den enkelen mensch komt het einde ook bij zijn scheiden uit dit leven, uit deze eeuw. Hij wordt door zijn dood boven deze eeuw en haar aardsche ontwikkeling uitgelicht, en in zekeren

zijn nader bij de toekomende eeuw gebracht. Immers met de tegenstelling tusschen de twee wereldtijden kruist zich in de Schrift de tegenstelling tusschen twee wereldplaatsen. Het nieuwe Jeruzalem, de toekomstige stad, het hemelsche koninkrijk zal geopenbaard worden, wanneer deze eeuw in de toekomende eeuw uitmondt. Daarom is verplaatsing van verblijf ook altijd verwisseling van eeuw. Daarop berust het recht van bovengenoemde splitsing der Eschatologie, die anders willekeurig zou kunnen schijnen.

5. Wat brengt gij tot deze persoonlijke Eschatologie?

1.) De Schriftuurlijke leer van den tusschenstaat der ziel vóór de opstanding.

2.) De Roomsche leer van het vagevuur, den Limbus Patrum en den Limbus Infantum.

3.) De nieuwere leer van een onderscheid tusschen Scheol-Hades aan de ééne zijde als een algemeene verblijfplaats aller zielen, en aan de andere zijde Hemel-Hel als verblijfplaats aan het einde voor de ungescheiden goeden en boozen. Second Probation.

4.) De leer van den zielenslaap; Vernietiging. Voorwaardelijke onsterfelijkheid.

6. Wat leert de Schrift aangaande den tusschenstaat der zielen vóór de opstanding?

a.) Dat de zielen in zelfbewuste onsterfelijkheid na den dood blijven voortbestaan, dat zij niet vernietigd

worden, niet hun bewustzijn verliezen. Deze leer is in het O. en N.T. beide klaarlijk geopenbaard, hoewel, gelijk over andere leerstukken, zoo ook over haar, meer licht gespreid is door de volle openbaring van Christus. Bewijs uit het O.T., de woorden onzes Heeren tot de Sadduceeën, dat God de God van Abraham, Izaäk en Jacob heet als een God der levenden en niet der dooden. Psalm 73:23,24; I Sam. 28, het opkomen van Samuel; het nederdalen van den koning van Babel waar al de dooden hem tegemoet treden, Jesaja 14; Psalm 16 van de opstanding van Christus; Psalm 17:15; Jesaja 26:19 en Daniel 12:2 de twee klaarste plaatsen; Hebr. 11:13-16. Bewijzen uit het N.T. zijn overbodig.

b.) Dat deze staat tusschen dood en opstanding een staat buiten het lichaam is. Dat nochtans ook buiten het lichaam de ziel hare vermogens van waarnemen en handelen behoudt. Zie waaruit ook: Sprekend blijkt, dat er zien, hooren, enz. buiten het lichaam mogelijk is, en wat door de prophetische extase waarin dit geschiedt bevestigd. Bewijs: Phil. 1:23; II Cor. 5:6 en 8. Na den dood staat de ziel op voor ons onbegrijpelijke manier in verbinding met wat buiten haar is. Een geestelijk lichaam heeft zij niet tot op den dag der opstanding.

c.) Schoon deze tusschenstaat in zekere opzichten onderscheiden is van den eindstaat, die eerst na de opstanding der dooden komen zal, stelt de Schrift hem toch steeds als een staat van heerlijkheid voor,

waarin geene verandering of omkeer meer mogelijk is. Zooals de boom valt blijft hij liggen. Indien iets dan leert de gelijkenis van den rijken man en Lazarus dat er na den dood geene lotsverwisseling ten goede of ten kwade mogelijk is. Het oordeel voor den rechterstoel van Christus gaat over *wat in het lichaam* geschied is, en daarin ligt meer hetzelfde.

d.) Deze tusschenstaat wordt door de geloovigen doorleefd *in den hemel*, door de verlorenen in de *hel*. Het is dus geen toestand zonder localiteit, gelijk sommigen beweren, meenende, dat de ziel van het lichaam gescheiden niet meer in betrekking tot de ruimte staan kan. Maar de ziel is niet boven de ruimte verheven al is zij niet uitgebreid als het lichaam. Zij moet *ergens* zijn, een *ubi* hebben. Niet circumscriptive (omschrevener-wijze) maar definitive (bepalenderwijze) is zij in de ruimte. Dat de geloovigen bij hun dood in den hemel ingaan volgt daaruit dat zij bij *den Heere* komen. Wij mogen niet kunnen zeggen *waar* de hemel is, maar wij weten dat Christus in den hemel is, en dat de hemel is waar Christus is, n.l. naar zijne menschelijke natuur. II Cor. 5:8; Phil. 1:23; Luk. 23:43; Eph. 2:6. Dat de verlorenen in de hel zijn volgt uit Luk. 16:23, „zijnde in de pijn." I Petri 3:19. „in de gevangenis"; II Petri 2:9 „gestraft wordende" (κολαζομένους, niet, zooals Staten vert. „*om* gestraft te worden." R.V. correct „to keep the unrighteous

under punishment unto the day of judgment." – Evenmin zijn de afgestorven zielen boven den tijd verheven; zij zijn en blijven in den tijd. Openb. 6:11; Zij dienen God dag en nacht.

8.) Voor de geloovigen is de dood een crisis, waarin zij de volmaakte heiligheid ontvangen. Dat is vroeger aangetoond bij de heiligmaking. Zij komen in eene plaats en in een staat van gelukzaligheid en rust. Openb. 6:9–11; 14:13. Een toestand, die verre te verkiezen is boven dat hun nu tebeurt valt. Het is een wegnemen van de werking des doods uit de ziel des geloovigen, een uitdrijven van den geestelijken dood geheel en al wat bij den tijdelijken dood plaats grijpt. Bij de wedergeboorte is de geestelijke dood in beginsel gebroken, in de heiligmaking is de strijd voortgezet, in den tijdelijken dood wordt de ziel aan het terrein van den strijd onttrokken en buiten alle inwerking van den dood gesteld. In de opstanding eindelijk zal de dood ook zijne macht over het lichaam verliezen. Wat met de ongeloovigen gebeurt moet onder hetzelfde gezichtspunt gesteld worden. Het is een verder doorwerken van den geestelijken dood wat bij den tijdelijken dood over hen komt. Zij worden verder van God gescheiden. De dood is als tijdelijke dood voor de kinderen Gods iets anders dan voor de ongeloovigen. De natuur des doods moge dezelfde zijn, de vorm, de strekking is veranderd. Men kan er nu over disputeeren,

waarom dan nog de kinderen Gods sterven moeten. Zou het niet consequenter zijn geweest, indien de herschepping hunns lichaams kwam gelijk de herschepping hunner ziel, geleidelijk, al ware het dan ook in eene krisis? Men kan daarop tweeledig antwoorden: a.) De geloovigen moeten sterven, om door het bewustzijn daarvan losgemaakt te worden van de aarde en het tijdelijke. De tijdelijke dood is een deel van _het kruis_, en het kruis heeft deze strekking. Matth. 16:24,25. b.) Gods besluit loopt zoo, dat Hij de stoffelijke herschepping heeft willen voorbehouden voor het einde der eeuwen. En de volmaking van het lichaam der geloovigen behoort tot de herschepping der stoffelijke dingen. Hun lichaam is deel van de stof, en moet dus op de bevrijding van heel het zuchtend schepsel wachten. Rom. 8. Overmits nu nochtans de geloovigen in den hemel moeten inkomen, blijft er niets anders over dan dat hun lichaam en hunne ziel worden gescheiden.

f.) Aangaande de bijzonderheden van dezen staat vóór de opstanding beide in hemel en hel, voor geloovigen en ongeloovigen, kunnen wij zoo goed als niets zeggen. Slechts algemeene trekken worden ons geteekend. De gelijkenis van den rijken man en Lazarus is eene gelijkenis waarvan men al de trekken niet _kan_ of _mag_ overbrengen. Men moet zich bij het punt van vergelijking houden, al het andere is inkleeding. Allerlei vragen doen zich hierop: kunnen de geesten der afgestorvenen op de aarde terugkeeren? kunnen zij zich

daarop eene of andere wijze in relatie stellen tot die in het lichaam zijn? Weten de geesten in hemel of hel van wat er op aarde omgaat? De Schrift beantwoordt deze vragen niet. Zij zegt slechts prohibitief, dat wij er niet aan mogen gaan staan, om zulke gemeenschap met de dooden te verkrijgen op welke wijze dan ook, met of zonder magische middelen. Doodenbezweering is zonde. Deut. 18. Het Spiritisme heeft voor velen iets aantrekkelijks, wijl het in de woestenij des ongeloofs en van het Materialisme eene soort Vergoeding belooft. Maar al wat er meer dan bedrog in schuilt is niet uit God. Als genademiddel mag het niet gebruikt worden. Lukas. 16:30, 31.

7. Wat leeren de Roomschen aangaande het vagevuur?

Het Vagevuur (Purgatorium) is eene plaats der pijniging, waarin de zielen der geloovigen na den dood worden gelouterd, om door het hun lijden voldoening aan God te geven, en voorbereid te worden voor de hemelsche heerlijkheid. Iemand kan in het vagevuur blijven tot den oordeelsdag. Dan houdt het op. De kerk heeft dit vagevuur onder de macht der sleutelen en kan door hare dienst den tijd dien de afgestorvenen zielen er in doorbrengen bekorten. Gewoonlijk denkt men bij het vagevuur aan stoffelijk vuur, maar dat is niet symbolisch door de kerk

vastgesteld.

In het vagevuur voldoet men voor de zonde na den doop begaan, want Christus heeft alleen van den eeuwigen dood verlost. De mis kan dienen om die voldoening van ons af te nemen. Daarom houdt de kerk missen voor de dooden, die in het vagevuur zijn.

8. Waar ligt het vermeende bewijs voor deze leer?

Voornamelijk in de traditie. De leer heeft haar wortelen in het Heidendom, in het Parsisme en Manichaeisme. Vooral in het westen is de leer verder ontwikkeld. Augustinus heeft haar het eerst een bepaalden vorm gegeven. Later heeft Gregorius de Groote haar ontwikkeld.

De Schrift kan men slechts op uiterst gedwongene wijze tot steun voor dit dogma aanvoeren. Men beroept zich op Jezus' woorden, dat de zonde tegen den H. Geest niet zal vergeven worden, noch in deze noch in de toekomende waereld. Er is dus vergeving in de toekomende waereld. Maar dit is alleen eene manier om te zeggen: nimmer, in der eeuwigheid niet, gelijk wij zeggen: „in hemel noch op aarde" voor „nergens". Voorts Openb. 21:7 wat geen uitlegging noodig heeft. Jesaja 4:4; Micha 7:8; Zach. 9:11; Maliachi 3:2,3; I Cor. 3:13, 14, 15; 15:29. Al deze teksten spreken van iets geheel anders.

De Roomsche leer wordt geoordeeld met de valsche praemissen waarop zij rust: a.) De deeling van het werk van Christus, alsof wij daar nog iets aan moesten toebrengen; b.) De verdienstelijkheid onzer goede werken, die geene is; c.) De leer de overdienste in goede werken, zoodat de kerk over een schat van verdiensten beschikt; d.) De absolute sleutelmacht van de kerk in rechterlijken zin.

9. Wat is de Limbus Patrum der Roomschen?

De Limbus Patrum (Voorburg der Vaderen) is de plaats waar de geloovige vaderen des O.T. moesten vertoeven in een staat van afwachting tot de komst van den Messias. Na zijn dood aan het kruis is Christus afgedaald naar den Hades en heeft de vaders bevrijd. Dit hangt samen met de Roomsche leer van de Sacramenten des O.T. aan welke zij geen kracht toeschrijven om zalig te maken, gelijk aan de sacramenten, die de kerk nu bedient. De Limbus Patrum is een deel van den Hades, des Scheol, waarover beneden meer.

10. Wat is de Limbus Infantum der Roomschen?

Eene plaats, waar de zielen der ongedoopte kinderen verblijven. Deze zielen mogen niet in den hemel ingaan, want dit is slechts voor gedoopten mogelijk. Niet nauwkeurig is in de Symbolen bepaald, hoe de toestand der kinderen in deze plaats verder te denken is. De Limbus Infantum is eene

plaats in Hades of Scheol. Maar de straf der kinderen verschilt van de straf der volwassenen. Of het poena sensus „straf des gevoels", dan wel alleen poena damni „straf van schade" of „gemis", is, heeft de kerk niet beslist. De Latijnsche vaders schijnen meest het eerste, de Grieksche meest het laatste geleerd te hebben. De poena damni is gemis van de zaligheid der hemels, van de zaligende aanschouwing Gods. Thomas zei, dat de kinderen tengevolge van dit gemis geen smart of droefenis gevoelden. Anderen zeiden wel.

11 Wat moet aangaande deze twee dogmata worden opgemerkt?

De leer van den Limbus Patrum valt met de stelling, dat de O.T. heiligen niet de volkomen zaligheid deelachtig waren. Indien zij de rechtvaardiging, de wedergeboorte, de volle sacramenten hadden, zoo is er generlei grond om hun de zaligheid bij hun dood te ontzeggen. De plaatselijke Descensus ad Inferos is vroeger weerlegd.

De Limbus Infantum steunt op het sacramentsbegrip der Roomsche kerk. Indien de doop niet het middel, het eenige middel der wedergeboorte is, zoo kunnen ongedoopte kinderen in den hemel komen. En indien zij niet in den hemel komen moeten zij in de hel geplaatst worden. Een middenplaats of staat is er niet. De kinderen zijn niet

te onschuldig om verloren te gaan. Geheel de opvatting vloeit voort uit een verzwakking van het begrip der erfzonde.

12. Welk onderscheid maakt men tegenwoordig tusschen Scheol-Hades aan den eenen kant en Hel-Hemel aan den anderen kant?

Velen beweren, dat in de Schrift het Hebreeuwsche woord שְׁאוֹל Scheol, en het Grieksche woord ᾍδης Hades niet de plaats der pijniging beteekent, maar eene algemeene verblijfplaats der dooden, waarin onderscheiden afdeelingen zijn voor de verschillende soorten van menschen, die daar na hun dood verzameld worden. Op deze wijze wordt in overeenkomst met de verschillende plaats ook een verschillenden toestand aangenomen, die men zorgvuldig onderscheidt van den toestand der eeuwigen verderf of der eeuwige gelukzaligheid. Scheol-Hades is een midden plaats, zij die er zich in bevinden verkeeren in een middenstaat. De Engelsche R.V. heeft dit gevoelen aangenomen door Hades niet meer te geven, gelijk in de King James' Version geschiedt, met „Hell," maar met „Hades." Scheol in de historische boeken geven zij weer met „the grave" of „the pit," en voegen er in den randnoot bij „Scheol," opdat men niet aan „het graf" denke. In de poëtische boeken gebruiken zij „Scheol" in den tekst en „the grave" aan den rand. In Jesaja 14

alleen is „hell" in den tekst gebleven.

Het is niet doenlijk hier al de voorstellingen op te noemen, die men zich over de betrekking van Scheol-Hades, Hel, Hemel tot elkaar gevormd heeft. Als een voorbeeld geven wij de opvatting van Kliefoth, een nieuwer Duitsch theoloog, die een werk over Eschatologie geschreven heeft. Hij zegt: Tijdens het O.T. was er slechts één verblijfplaats voor alle dooden. Daarheen gingen zoowel vromen als goddeloozen. Bij de nederdaling ter hel werd deze Scheol ontledigd van al zijne bewoners, d.w.z. zoowel van de O.T. geroepenen, die onder de bediening van het verbond der genade geleefd hadden (geloovigen en ongeloovigen) als van de onder het O.T. niet-geroepenen, die uit de Heidenwereld in den Scheol waren afgegaan. Maar de Scheol verdwijnt niet met de nederdaling ter hel. Immers in Joh. 6:8; 20:13,14 wordt er van gesproken (onder den naam „Hades") als van iets, dat tot aan het eindgericht zal blijven voortbestaan. Ook Phil. 2:10; Openb. 5:3 leeren dat. Derhalve zijn het de niet-geroepenen, Heidenen, Mohammedanen, Joden, enz., die bij hun sterven nu in den Scheol-Hades gaan. De wel-geroepenen, d.w.z. die onder het Evangelie leven, daarentegen, gaan bij hun dood nu terstond naar de Gehenna (= hel), wanneer zij ongeloovig zijn gebleven, naar het Paradijs (= hemel) wanneer zij geloovig werden. In den Scheol-Hades gaan volgens Kliefoth ook de ongedoopt stervende

kinderen

Tegenover deze voorstelling merken wij op:

a.) Dat men bij de woorden Scheol en Hades niet altijd aan eene localiteit denken kan. Zonder twijfel komen beide voor als afgetrokkene begrippen, waarmee niets anders bedoeld wordt dan het dood-zijn, het gescheiden-zijn van ziel en lichaam. Dat vindt plaats bij geloovigen en ongeloovigen onder oud en nieuw verbond, en in overdrachtelijken zin kan het dus zeer wel heeten, dat zij allen zonder onderscheid in Scheol of Hades zijn. In het O.T. is het zoo bedoeld, b.v. I Sam. 2:6. „De Heere maakt dood en maakt levend, doet ter Scheol nederdalen en brengt naar boven." Hier toont het parallelisme wat bedoeld is. Gen. 44:31; Job. 14:13; 17:13, 14; Hozea 13:14; Psalm 89:48. En veel meer plaatsen van die soort kan men in het O.T. vinden.

Maar ook in het N.T. komt Hades in dezen zin voor: Handel. 2:27, 31 „Gij zult mijne ziel in den Hades (= in den staat der afgescheidenheid des doods) niet laten blijven, noch zult uwen Heilige overgeven om verderving te zien". I Cor. 15:55 „Dood! waar is uw prikkel? Hades, waar is uwe overwinning?" Hier toont weer het parallelisme wat met Hades is bedoeld. En ook dit getal van citaten kan wel vermeerderd worden.

b.) Wij behoeven dus niet te bewijzen, dat Hades of Scheol nooit iets beteekenen, dat ge=

loovigen en goddeloozen gemeenschappelijk geldt, maar alleen dat zij geen plaats beteekenen, waar de zielen van geloovigen en goddeloozen tezamen wonen of zijn. Overal waar Scheol-Hades lokaal bedoeld is, beteekent het niets anders dan de plaats der verderfs, wat wij gewoonlijk noemen „hel." Het laatste alleen behoeft bewezen te worden. Het steunt op de volgende gronden:

(1.) Het afdalen in den Scheol wordt als een gevaar en een straf der goddeloozen bedreigd. Job 21:13; Psalm 9:17; Spreuken 5:5; Deut. 32:22; Spreuk. 15:24. De dreigende zin gaat uit deze plaatsen weg, indien Scheol een plaats is van neutraal, meer negatief dan positief karakter, waar goeden en boozen tezamen zich bevinden. Scheol als plaats kan daarom ook niet twee afdeelingen bevatten, Gehenna en Paradijs, want Scheol als zoodanig is hier identisch met de plaats der verderfs. De idee van eene splitsing in Scheol zelf is eene Heidensche, die eerst uit het Paganisme in de Christelijke gedachtenwereld is ingedrongen, en die zich wellicht reeds tijdens de omwandeling des Heeren van de Joden had meester gemaakt, maar die niet door de Schrift zelf gesteund wordt. Alleen van Scheol als toestand kan men zeggen, dat er twee afdeelingen in zijn, maar men spreekt dan oneigenlijk.

(2.) Indien Scheol niet de plaats der verderfs beteekent, zoo bezit het O.T. geen woord om

deze plaats te noemen, en wij zouden de conclusie moeten bereiken, dat er tijdens het O.T. geen „hel" geweest is. Deze conclusie echter strijdt geheel tegen alle analogie, tegen den eisch der wrekende gerechtigheid Gods, en moet dus met het betoog, waaruit zij vloeit, verworpen worden.

(3) Het O.T. spreekt omgekeerd van eene plaats waar de geloovigen, die in hun Heer ontslapen, de gelukzaligheid bezitten. Zij kunnen dus niet naar Scheol gegaan zijn. Num. 23:9,10; Psalm 16:11; 17:15; 49:15; Spreuk. 14:32. Henoch en Elia gingen zeker niet naar den Scheol, het land der duisternis en der schaduwen, gelijk zich de Heidenen dat voorstelden, en waarvan zij verstonden dat het van beneden de aarde moet gesteld worden. Hebr. 11:16, 35.

(4) Scheol als plaats, en niet slechts als toestand, komt voor in de engste verbinding met het begrip „dood". Men behoeft dus slechts dit Bijbelsch begrip van „dood" in zijn diepte te vatten, om aanstonds te zien, dat Scheol geen verblijfplaats voor de in den Heer ontslapenen kan zijn geweest. Dood is niet bloot lichamelijke, het is ook geestelijke dood. Nu vergelijke men Spreuken 15:11; 27:20; 5:5 met Openb. 20:14 en men zal zien, dat in de eerste reeks van teksten Scheol en dood zijn verbonden, gelijk in de laatste plaats Hades en dood.

C.) Beide beteekenissen van staat der doods en staat des verderfs = plaats des verderfs worden dus

in de Schrift door hetzelfde woord aangeduid. Dat is niet toevallig. Het berust daarop dat de dood een straf voor de zonde is, en dat de Heere in het terugkeeren van het lichaam tot stof, in het bedekt-worden van het lichaam door de aarde, een beeld heeft gelegd van het verderf des doods in den wijdsten zin, dat de verdoemenis der hel insluit. Het is niet zoo te denken, dat de naam Scheol voor „hel" eene beeldspraak is aan den naam Scheol voor „graf" ontleend. Omgekeerd: Wijl God voor zondaren den Scheol als „hel" bestemd heeft, en deze „hel" volgens de door God gestelde orde der ruimte met de voorstelling van het beneden geassocieerd is, daarom heeft Hij gewild, dat er met ons dood lichaam iets zou gebeuren dat symbolisch aan het eeuwig verderf herinnerde. Het graf is dus in de Schriftuurlijke symboliek de poort van de hel. De Scheol in den eenen zin is het voorportaal van den Scheol in den anderen zin. Maar omdat dit zoo was, en dit op degenen, die in den Heere sterven, niet zonder meer kan toegepast worden, daarom heeft de Schrift bij monde van den Apostel Paulus aan dit naar-beneden-gaan voor de geloovigen een anderen zin gegeven, er eene andere symboliek aan verbonden. Het nederdalen ter helle is voor de geloovigen een gezaaid-worden in de voré geworden. Ook het zaad gaat naar beneden, schijnbaar tot verrotting, maar in werkelijkheid om

in glorie van stengel, blad en bloesem op te komen.
In het O.T. beteekent Scheol menigvuldiger „graf," en minder dikwijls „hel". In het N.T. is de verhouding omgekeerd. Dit hangt daarmee samen, dat de leer der toekomende dingen in het N.T. meer in het licht wordt gesteld.

Men kan uit het gezegde afleiden hoe weinig recht men heeft Scheol of Hades altijd op dezelfde manier te vertalen, en a-priori daarom te beslissen. De vertaling dient in elke plaats van den context af te hangen. De R.V. heeft een gewaagd iets gedaan door hier party te kiezen en kan ten slotte zichzelf niet gelijk blijven (Jesaja 14). Men moet òf Scheol en Hades overal onvertaald laten, òf ieder concreet geval op zichzelf beoordeelen en beslissen.

13. Wat verstaat men onder de leer van den Zieleslaap?
De leer, dat de ziel na den dood wel als afzonderlijk en ondeelbaar geestelijk wezen blijft voortbestaan, maar niet in klaarwakenden toestand met continuiteit des bewustzijns, veelmeer in een slapenden toestand. In den tijd van Eusebius waren er die deze leer voorstonden. Hij spreekt van eene kleine Christelijke secte in Arabië. Ook in den tijd der Reformatie doken zulke voorstellingen op. Calvijn schreef er tegen. Socinus leerde, dat de ziel na den dood geene gemeenschap kan hebben met iets buiten

haar, hoewel hij oordeelde dat zij in zichzelf bewust werkzaam is.

Men beroept zich vooral daarop, dat de dood in de Schrift zoo dikwijls een slaap genoemd wordt, b.v. I Thess. 4:14; 5:4. Ook zegt men dat de voorstelling van een oordeelsdag eerst aan het einde inhoudt, dat het tijdperk tusschen den dood en dezen voor de ziel en haar bewusten toestand niet meetelt. Geen van beide gronden heeft genoegzame kracht om te overtuigen tegen de nadrukkelijke verklaringen des Bijbels in. Dat de dood een slaap heet wil niets anders zeggen, dan dat de gemeenschap tusschen ziel en lichaam, en daarmee ook de gemeenschap tusschen de ziel en deze aardsche, zichtbare wereld afgesneden is. Stel dat iemand in eene verrukking van zinnen (ekstase) een visioen ontvangt. Hij zal dan geheel het voorkomen hebben van te slapen, en geen spoor zal wellicht van het zieleleven in zijn lichaam overblijven. En toch zal terzelfdertijd zijne ziel klaarbewust werkzaam zijn, zien, hooren, enz. Evenzoo kan van de afgestorvenen gezegd worden dat zij slapen. — Het oordeel ten laatsten dage is niet zoozeer noodig ter beslissing als wel ter publieke afkondiging van het door God gewezen vonnis.

14. Wat wil de zoogenaamde leer van eene „<u>Second Probation</u>"?

„Second Probation" zegt „Tweede beproeving" of „Tweede Proefneming". De „eerste proefneming" valt in dit leven. Genoemde leer plaatst eene tweede na dit leven. Gewoonlijk wordt daarmeê de bovenbesproken leer van den Scheol-Hades verbonden, als een middenplaats. Hier wordt de scheidslijn tusschen _deze eeuw_ en _de toekomende eeuw_ _voor den enkelen mensch_ getrokken niet bij zijn sterven, maar _op den oordeelsdag_. Tot zoolang is niets beslist, dan volgt de onherroepelijke beslissing. De toepassing van Christus werk strekt zich uit tot over den dood, het heden der genade reikt tot aan den oordeelsdag. Het spreekt vanzelf dat dit algemeene beginsel velerlei bijzondere toepassing vinden kan. Men kan den genadetijd voor allen zonder onderscheid doen voortduren. Men kan ook eene uitzondering maken voor diegenen, die hier nog niet onder de bearbeiding van de genademiddelen gestaan hebben, n.l. Heidenen en kinderen. En deze beperking van eene tweede gelegenheid tot Heidenen en kinderen berust dan meestal weêr daarop, dat men slechts van ééne zonde weten wil, die verdoemelijk is, n.l. de zonde der verwerping van Christus. De erfzonde en de dadelijke zonde, zoolang zij niet in betrekking tot Christus treedt, en zich tot zonde des ongeloofs ontwikkelt, verdoemt iemand niet. (Zoo Dorner, IV. 167.) De zonde _tegen_ _het_ _Evangelie_ is _de_ zonde, _de_ _groote_ zonde.

Tegen deze leer in 't algemeen merken wij op:

a) Dat de Schrift klaar leert hoe met den dood alles beslist is. Hebr. 9:27, „eenmaal te sterven en daarna het oordeel." Joh. 7:21 „gij zult sterven in uwe zonden"; Joh. 9:4 „de nacht komt, waarin niemand werken kan." Lukas 21:34,35; 13:24,25; II Cor. 6:2; Hebr. 3:7; 4:7.

b.) Hetzelfde volgt uit het feit, dat de geloovigen bij hun dood volmaakt geheiligd ~~en~~ aan alle wisseling en verandering onttrokken worden. Hier gaat het op en neer, maar dit houdt bij den dood op. Matth. 10:22, „Die volharden zal tot het einde zal zalig worden." I Cor. 1:8, Jezus Christus zal u bevestigen tot het einde"; Hebr. 3:6, 14; 6:11; Openb. 2:26.

Tegen den bepaalden vorm, die deze leer op de Heidenen en kinderen toepast:

a.) De grondslag is door en door on-schriftuurlijk. Om de geringste zonde is de mensch verdoemelijk voor God. Hij wordt het niet eerst door de verwerping van Christus. De gewraakte voorstelling komt er ten slotte op neer, dat God alle menschen om de verdiensten van Christus van de verdoemenis ontheft en dan op nieuw hen in de gelegenheid stelt voor zichzelf te beslissen. Het is een verbloemd Remonstrantisme.

b.) De verwerping van Christus is eene groote en zware zonde, maar wordt nergens voorgesteld als de eenige zonde, die veroordeelt.

c.) Deze leer moet allen zendingsgeest uitdooven. Indien de Heidenen in de toekomende wereld de-

zelfde kansen hebben als hier, zoo heeft hun het Evangelie te brengen niets anders dan de kans te verwagen. Dat kan hun voordeel sneller doen komen en langer maken. Waarom laat men ze dan niet liever in onwetendheid leven. Met eerbied gesproken: Laten wij dan alle zending aan God zelf overlaten!

d.) De Schrift leert zoo nadrukkelijk het beslissende van dit tegenwoordig leven voor de eeuwigheid, dat velen die Evangelie prediking hiernamaals aannemen, toch toegeven, dat de uitslag dezer prediking altijd bepaald wordt door den toestand der hoorders reeds in dit leven. Zoo b.v. Kliefoth. Heeft iemand uit de Heidenen hier gehandeld naar het licht dat hij had, zoo zal hij ook door de prediking in den Scheolworden bekeerd, anders niet. Maar waarom, vragen wij, is eene prediking dan nog noodig?

e.) De Schrift leert, dat de Heidenen verloren gaan. Rom. 1:32; 2:11, 14, 15. Openb. 21:8. Zoowin ten opzichte van de volwassene Heidenen als van de kinderen der Heidenen die voor hun verstandsgebruik sterven, doet de Schrift ons eenig gegeven aan de hand, waarop wij hunne zaligheid zouden kunnen hopen. Natuurlijk à-priori zeggen dat het onmogelijk is kunnen wij ook niet. Sommige van de oudere Calvinisten hebben deze mogelijkheid nadrukkelijk opengelaten. Ook Dr. Kuyper laat haar open, schoon niet als leer, alleen als pure mogelijkheid. Van de anderen mogen hier genoemd worden Zanchius en Bucanus.

Stel al dat men met deze Godgel. de mogelijkheid zou willen openlaten, dan nog zou ten ernstigste moeten geprotesteerd worden tegen de oppervlakkige beschouwing, die juist Seneca, Cicero en dergelijken als typische voorbeelden uitkiest. Men maakt <u>deugd</u> tot tot een kengrond van verkiezing. Indien er Heidenen behouden worden zouden ze evengoed kunnen schuilen onder de onedelen als onder de edelen, deugdzamen en geleerden. Men meet hier met ongelijken maatstaf. Men beroept zich op Handel. 10:35, maar daar zijn de termen „vreezende God, en gerechtigheid werkende", technische termen voor het proselytendom. Handel 13:26; 17:4, 17; 16:14. — Over I Petri 3:19, 20; 4:6, is vroeger uitvoerig gesproken.

15. Wat verstaat men door de leer der vernietiging of der voorwaardelijke onsterfelijkheid?

De leer dat de zielen der ongeloovigen bij hun dood óf geheel vernietigd worden, óf <u>voor altijd</u> het bewustzijn verliezen. Let wel: <u>voor altijd</u>, want daardoor juist onderscheidt zich deze leer van die der <u>zielenslaap</u>. Veelal zegt men dat de ziel der menschen niet van nature onsterfelijkheid bezit, maar voor haar bewustzijns-continuïteit afhangt van het lichamelijk organisme. In den mensch, zooals hij van nature is (niet zooals hij eerst door de zonde geworden is) verliest de ziel haar bewustzijn, zoodra het lichaam sterft. God heeft echter uit genade zijne kinderen onsterfelijk

gemaakt, d.w.z. hun het voortduren van hun bewustzijn na den lichamelijken dood geschonken. Vandaar: voorwaardelijke onsterfelijkheid. (Conditional immortality.) Deze theorie loochent dus de eeuwige straf der goddeloozen, of zegt, dat hun straf in vernietiging bestaat, althans van het bewustzijn.

Bezwaren tegen deze leer zijn:

1.) Dat de dood in den eigenlijken zin des woords vernietiging zou bewerken, strijdt tegen alle analogie. God vernietigt de dingen niet, maar doet hen andere vormen aannemen. Zoo met het lichaam. Zal het dan met de ziel anders zijn? Het Bijbelsch begrip van dood heeft niets met vernietiging gemeen. Een mensch is geestelijk dood vóór hij sterft naar het lichaam, maar is daarom zijne ziel vernietigd, of haar bewustzijn verminderd? Eph. 2:1,2; I Tim. 5:6; Coloss. 2:13; Openb. 3:1.

2.) Vernietiging kan geen straf heeten. straf eischt bewustzijn van smart. En waar het bestaan ophoudt, houdt vanzelf ook het bewustzijn op. Men zou op zijn hoogst kunnen zeggen; dat de vrees voor vernietiging straf is. Maar dan natuurlijk een tijdelijke straf, en een zeer milde straf. God kan redelijke wezens doen terugkeeren in het niet, of ze hun bewustzijn doen verliezen. Zou dat een straf zijn?

3.) Indien de straf der ongeloovigen in vernietiging of opheffing des bewustzijns bestaat, zoo zijn er geen graden in de straf mogelijk. Allen moeten dan op dezelfde wijze en in denzelfden graad gestraft worden.

Maar de schrift schijnt het anders te leeren. Lukas 12:47,48; Rom. 2:12.

4/ Vele menschen beschouwen het uitbluschen van het bewustzijn als iets begeerlijks, wijl zij levensmoede zijn. Hun zou dus de straf in een zegen veranderen. En indien hun bewustzijn ophield konden zij niet overtuigd worden, dat zij gedwaald hadden.

---

16. Wat moet onder de Algemeene Eschatologie besproken worden?

1./ De Opstanding des vleesches.

2./ De Wederkomst des Heeren ten oordeel en wat er mee in verband staat.

3./ De leer van het Duizendjarig Rijk, het Millennium.

4./ De eeuwige straffen der hel.

5./ De eeuwige gelukzaligheid des hemels.

17. Is de opstanding des vleesches ook geloochend geworden?

Ja, de Sadduceeën loochenden haar. De Atheners konden er slechts mee spotten. Handel. 17:18, 32. Hymeneus en Philetus zeiden, zij was al geschied, d.w.z. het was een louter-geestelijke Opstanding. II. Tim. 2:18. Ook te Corinthe was eene party, die aan de opstanding twijfelde. I Cor. 15:12. De Gnostici loochenden de opstanding des vleesches op grond van Platonische verachting der materie. Tegenover dit alles heeft de oude Kerk in haar oudste symbool gezegd: „Ik geloof de Opstanding des vleesches".

18. Wordt de Opstanding des vleesches in het O.T. geleerd?
Ja, in Jesaja 26:19,20; Daniel 12:2,3. In den tijd, waarin om de schriften des N.V. verplaatsen geloofden dan ook de Joden algemeen aan de Opstanding. Martha b.v. Joh. 11:24; vgl. ook Matth. 16:14; Mark 6:15; 9:10; Luk. 9:8,19; Matth. 14:2; Mark. 6:14,16; Luk. 9:7 Vooral wat de Heere zegt tegenover de Sadduceesche skepsis Matth. 22:23-32. Joh. 5:25,28 worde vergeleken voor het N.T. De Locus Classicus is I. Cor. 15.

19. Hoe wordt Christus genoemd?
De Eerstеling dergenen die ontslapen zijn, de Eerste uit de Opstanding der dooden, de Eerstgeborene van de dooden. Handel. 26:23; Colos. 1:18; Openb. 1:5; I Cor. 15:20,23. Dit is zeker in de eerste plaats van de orde bedoeld, toch kan men het ook van den tijd laten gelden. In den volsten zin is er vóór Hem geen opgestaan. Wel zijn er ook onder het O.T. opwekkingen uit de dooden geweest, maar terugbrengen in dit gewone aardsche leven met een lichaam gelijk men vroeger had, is nog niet daarin opstaan in eschatologischen zin. Waarschijnlijk zijn deze opgewekten weêr gestorven. De eschatologische opstanding geeft een nieuw lichaam, dat niet weêr ontbonden wordt.

20. Wanneer zal de Opstanding plaats vinden?
Vóór het eindgericht, bij de wederkomst van

Christus ten voordeel. I Thessal. 4:16; I Cor. 15:23,24,26. Over Openb. 20:5 zie beneden, in verband met het millennium. De meesten die een Millennium leeren splitsen de opstanding in tweeën. Tertullianus nam aan dat zij een geleidelijk proces was, dat gedurende de 1000 jaren de één vroeger, de ander later werd opgewekt, al naar gelang van zijne waardigheid, maar dat zij aan het einde der 1000 jaren eerst allen een fijner lichaam ontvingen. De latere Chiliasten scheiden ~~echter~~ naar de menschenklassen en niet naar de deelen van de opstanding zelf. Sommigen zeggen: bij de eerste opstanding de geloovigen alleen; anderen: de geloovigen uit Israël alleen.

Wij merken hier op dat de Schrift slechts één tijd der opstanding kent. Dit ligt klaar in Joh 5:27–29, waar tegelijk der ure, die het goede gedaan hebben, en die het kwade gedaan hebben uit de graven gaan op de stem van den Zoon des Menschen. Matth. 25:31 eischt hetzelfde, en niet minder II Cor. 5:10. Eene dubbele opstanding zou ook eene dubbele Parousie vereischen, want, zooals vroeger is aangetoond, hangt de opstanding als een feit in de zichtbare wereld samen met de zichtbare nederkomst des Heeren, met zijne plaatselijke verschijning op aarde.

Voor eene successieve opstanding, gelijk Tertullianus wilde, ontbreekt alle grond. De opstanding is geen proces, zij is eene krisis, en tegelijk als zoodanig

een verzameld-worden tot het eindgericht. Deze beteekenis kan zij niet hebben als proces.

21. Wie zal de opstanding bewerken?

a.) Soms is het in 't algemeen God, die de dooden levend maakt door Zijne kracht, Matth. 22:29; II Cor. 1:9; die ons het opstandingslichaam geeft. I Cor. 15:38.

b.) Gelijk de vader de dooden levend maakt, zoo ook de Zoon, Joh. 5:21. Het is de wil des Vaders, dat de Zoon ten jongsten dage de dooden zal opwekken. Joh. 6:38-40, 44. De dooden zullen de stem des Zoons Gods hooren. Joh. 5:25; I Thess. 4:16.

c.) God zal door zijnen Geest onze sterfelijke lichamen levend maken. Rom. 8:11.

De Drieëenige God derhalve zal de opstanding bewerken ten gevolge en uit kracht van de Opstanding des Middelaars. De Opstanding staat Rom. 4:17 parallel met de Schepping.

22. Is de Opstanding iets dat reeds hier voorbereid wordt, of iets volstrekt nieuws?

Men heeft het, vooral in den nieuweren tijd, zoo willen voorstellen, als zou het opstandingslichaam reeds hier wat zijne kiem betreft in ons sterfelijk lichaam aanwezig zijn. Zooals vroeger is gezien wordt dat dan dikwerf met de Leer der Sacramenten in verbinding gebracht. Het zal een vrucht des avondmaals zijn, wanneer dit hoogere lichaam

in ons ontstaat en zich ontwikkelt. Zoo reeds Irenaeus. Ook Tertullianus. In den nieuweren tijd o. a. Delitzsch.
Het gevolg van al deze voorstellingen is dat de Opstanding steeds meer als een natuurlijk gevolg der heiliging gaat verschijnen, en in zoover minder het voorkomen krijgt van een volstrekt wonder. Zij mag niet van buiten-af, zij moet van binnen uit gewerkt worden. Maar dat is verwarring en vermenging van stof en geest. De geest kan uit zichzelf niet de stof herscheppen, gelijk men hier beweert. Wij gelooven, dat de herschepping der stof bewaard wordt voor het einde, en door een wonder tot stand komt. Eindelijk blijft ook de opstanding der ongeloovigen op dit standpunt geheel onverklaarbaar. Bij hen zal dan toch aan een wonder moeten gedacht worden.

23. Wie zullen opstaan?
Volgens de Schrift alle menschen, die, vóór de ure der opstanding komt, geboren zijn. Joh 5:25,29. „Allen die in de graven zijn." Die den lichamelijken dood niet zijn gestorven, zullen natuurlijk ook niet opstaan, b.v. Henoch, Elias, en die leven tijdens de Parousie. I Thess. 4:17; I Cor. 15:51. Bij de nog levenden neemt eene verandering de plaats der opstanding in.
De opstanding der goddeloozen heeft men in vroeger en later tijd geloochend. Sommigen stellen, dat slechts

de geloovigen zullen opstaan, wijl zij eene voorwaardelijke onsterfelijkheid leeren; anderen wijl zij de opstanding in verband brengen met de genademiddelen.

24. Wat zal opstaan?

In 't algemeen kunnen wij daarop antwoorden: Hetzelfde lichaam dat in het graf gelegd is. Er is dus identiteit. De Schrift spreekt altijd zoo dat dit voorondersteld wordt. Dit verderfelijke moet onverderfelijkheid aandoen. De opstanding van Christus is een voorbeeld van de opstanding der geloovigen. Nu kan er geen twijfel zijn, of het lichaam des Heeren dat opstond was identisch met hetgeen in het graf gelegd was. Het droeg zelfs de teekenen des lijdens nog, de speerwonde en de sporen van het inslaan der nagelen. Hetzelfde ligt ook in het beeld van zaaien door den Apostel gebezigd. I Cor. 15. Wat op den akker groeit is wel niet substantieel hetzelfde als in de voor gelegd is, maar is toch ook niet iets geheel nieuws, dat daarmee niet in verband zou staan.

Het subject der opstanding is het lichaam, en daarin ligt ook reeds opgesloten, dat hier identiteit en continuiteit bestaat. Stel! eens dat de ziel een nieuw lichaam kreeg. Zou men dan nog kunnen zeggen, dat het lichaam opstond? De ziel zou dan het subject eener verandering zijn, niet het lichaam dat der opstanding. Maar de Schrift spreekt

duidelijk van ἀνάστασις, ἐγείρεσθαι.

Zij die de opstanding meer tot een geleidelijk proces herleiden, dat reeds in dit leven begint, moeten ook de identiteit van het opstandings-lichaam loochenen. Men zoekt zich te helpen ongeveer op de volgende manier: Dit reeds hier langzaam zich vormende geestelijk lichaam is als de kern en het kiempunt van een zaadkorrel. Niet de geheele zaadkorrel gaat in de plant over, een groot gedeelte vergaat, n.l. het omhulsel, alleen de kiem, de kern schiet op. Evenzoo zit in het aardsche lichaam een hooger lichaam als kiem in, en terwijl nu het omhulsel vergaat, schiet die kiem in den dag der opstanding op. Maar daartegen moet opgemerkt worden, dat Paulus ons geleerd heeft *hoe geheel het stoffelijk lichaam* en niet een deel daarvan zaad is. Ook heeft Paulus het bedoelde beeld niet gegeven om ons het mysterie te *verklaren*, maar alleen om ons door eene analogie te toonen wat bedoeld wordt, en hoe dit niet onmogelijk is. Alle trekken van het beeld mag men niet overbrengen, want uit één graankorrel, die gezaaid wordt komen velen voort, terwijl uit ieder begraven lichaam slechts één lichaam der opstanding voortkomt.

Men mag echter ook niet in het andere uiterste vervallen, alsof het opstandingslichaam geheel hetzelfde ware als het begraven lichaam. Daar-

tegen zijn overwegende bezwaren:

a.) Reeds in het gewone spraakgebruik is alle identiteit niet zulk eene stoffelijke identiteit in ieder opzicht. Wij zijn ons bewust hetzelfde lichaam te hebben dat wij voor 10 jaren hadden, en toch bevat dit lichaam niet dezelfde stof, die het toen bevatte. Er is een gestadig proces van stofwisseling, nieuwe stoffen worden aangevoerd, oude stoffen worden afgevoerd, stabiel is het lichaam nooit. Waarom zou het dan noodig zijn dat geheel dezelfde stofdeeltjes, die in de aarde gelegd zijn, weer worden saamgevoegd tot een lichaam!

b.) Het is zonder twijfel herhaaldelijk gebeurd, dat dezelfde stofdeeltjes, die zich nu in het lichaam van den eenen mensch bevinden, later na diens dood in het lichaam van een anderen mensch overgaan. Men zou, (op zijn Sadduceeuwsch) kunnen vragen: Wiens zullen zij zijn in de Opstanding der dooden? Maar de Heiland zou ook hier zonder twijfel geantwoord hebben, dat het zoo in de Opstanding der dooden niet is.

c.) De Schrift leert nadrukkelijk, dat er een onderscheid zal zijn, bij de identiteit tusschen het lichaam van nu en het lichaam van dan. I Cor. 15:50 wordt gezegd, dat vleesch en bloed het koninkrijk Gods niet beërven. De Apostel wil daarmee niet leeren dat het lichaam der opstanding onstoffelijk is, maar alleen dat het geen *vleesch* en

bloed is in den aardschen zin dezer woorden. Ook zegt de Apostel: „En hetgeen gij zaait daarvan zaait gij het lichaam niet dat worden zal, maar een bloot graan, naar het voorvalt, van tarwe of van eenig der andere granen. Maar God geeft hetzelve een lichaam gelijk Hij wil, en aan een iegelijk zaad zijn eigen lichaam.

d.) Met het lichaam geschieden groote en diep=ingrijpende veranderingen in de wee der opstanding. Het sterfelijke doet onsterfelijkheid, het verderfelijke onverderfelijkheid aan, het zwakke wordt kracht, het=geen in oneer was komt weer in heerlijkheid. Van tweeërlei organen althans wordt ons geleerd, dat zij niet meer voor hun tegenwoordig gebruik die=nen zullen, n.l. van de sexueele organen, Matth. 22:30, en van de spijsverterings organen, I Cor. 6:13. Op de laatste plaats leidt het zelfs, dat God buik en spijze beide zal te niet doen. Beide deze organen hangen samen met deze aardsche bedeeling en het werk daarin door den mensch te verrichten, en zullen, indien zij bewaard blijven, voor een hooger gebruik worden bestemd. Eindelijk hebben wij ook nog de uitdrukkelijke verklaring dat ons opstandingslichaam (althans voor de geloovigen) een pneumatisch, een geestelijk lichaam is, en niet meer een physisch, een natuurlijk lichaam.

e.) Wij zeggen dus: Er is identiteit en er is verschil tegelijk. Het moeilijke is alleen te be-

palen, waarin die identiteit bestaat. Opgemerkt wordt:

(1.) Er zal identiteit zijn van *vorm* en *gestalte*. Ieder lichaam heeft iets persoonlijks en eigenaardigs, maar bovendien heeft ook elke lichaamssoort iets typisch. Hoever men in het eerste opzicht gaan mag is moeielijk te bepalen, maar ten opzichte van het laatste kan men met zekerheid zeggen, dat de typus van het menschelijk lichaam zal bewaard blijven. De voorstelling van Origenes, die den opstandingsmenschen kogelvorm toedacht, omdat de kogel de volkomene mathematische figuur is, moet banaal heeten. Dat Christus na zijne opstanding menschengestalte had, beslist hier alles.

(2.) In het geval van de geloovigen zullen alle gebreken en onvolkomenheden uit het lichaam worden weggenomen. Sommigen hebben gemeend, dat een kreupele eerst als een kreupele moest opstaan, en dan pas veranderd kan worden. Maar de Schrift stelt het anders voor. Zij spreekt niet van opstanding + verheerlijking als twee uiteenvallende dingen, maar zegt: het wordt opgewekt *in heerlijkheid*. I Cor 15:43.

(3.) Wij moeten hier bescheiden zijn en niet wijs boven hetgeen in de Schrift geleerd wordt. Augustinus e.a. stelden dat *alle* stof, die ooit in het lichaam is aanwezig geweest, alle nagels en alle haren, die ooit waren afgesneden, wel niet in denzelfden vorm, maar toch naar de substantie, het opstandingslichaam zouden helpen vormen. Anderen waren meer gematigd,

en zeiden: Alleen die stofdeeltjes, die in het lichaam waren bij den dood, zoo Thomas Aquinas. Ook daartegen zijn echter bezwaren. Voor gebrekkige uitwassen, misvorming, disproportie zou men toch een wegvallen van stof moeten aannemen. Daarom is het beter hier het stilzwijgen te bewaren aangaande de juiste wijze hoe. Dit alleen kan men zeggen: Er zal ook in het opstandingslichaam identiteit van stof zijn met het lichaam van nu. In den nieuweren tijd wordt het dikwijls zoo voorgesteld als zouden alleen dezelfde stofsoorten – b.v. waterstof, zuurstof, enz. in het lichaam komen, maar wellicht niet van dezelfde deelen dezer soorten. Deze inzien heft dat de identiteit op, en vervangt haar door soortgelijkheid. Twee beelden uit dezelfde marmersoort gemaakt zijn niet identisch. Wij gelooven, dat er stof overgaat, maar weten niet welke stof, en niet hoe zij overgaat. De Schrift geeft ons geene stellige verklaring, en de stof zelf is trots alle natuurkundig onderzoek nog eene mysterie. Hoe het eene mysterieuze ding, dat wij vruchteloos pogen te doorgronden, zich zal voortzetten in het andere mysterieuse ding, wie zal het verklaren? Bij God zijn alle dingen mogelijk.

(4.) Men kan met de Corinthiërs de vraag stellen: „Met hoedanig een lichaam zullen zij komen?" Heeft een mensch als kind gestorven bij de opstanding eens kinds lichaam te verwachten? Of

zullen alle lichamen in volwassen gestalte worden opgewekt? Zal het onderscheid van den geslachts-typen gehandhaafd blijven? Sluit de verklaring des Heilands, dat zij als „Engelen in den hemel" zijn in, dat niet alleen de functie der geslachtsorganen wegvalt, maar dat ook deze organen zelf verdwijnen? Zullen buik en spijze zelf, of zal slechts hun aardsch gebruik worden te niet gedaan? Dit zijn uiterst moeielijke vragen, wellicht niet geheel te beslissen.

Ten zekeren zin is de opstanding algemeen en voor allen dezelfde, want niet slechts de geloovigen staan op, ook de ongeloovigen. Toch is ook weer deze algemeene opstanding voor allen niet dezelfde, want de Heere zelf onderscheidt Joh. 5:29 tusschen „eene opstanding des levens" en „eene opstanding der verdoemenis". De opstanding *in heerlijkheid* kan niet aan de ongeloovigen toegeschreven worden, wijl de opstanding van een lichaam dat van nu af aan onafscheidelijk aan de ziel is verbonden en daarvan niet meer los te maken. De geestelijke dood loopt in onzen natuurlijken toestand en in deze aardsche bedeeling altijd vanzelf op den tijdelijken dood uit; eene zondige ziel kan niet op den duur met het lichaam verbonden blijven. Wijl nu echter dit volgens de verordening Gods juist bij de verlorenen zijn moet, dient het lichaam zoo te worden gemaakt, dat het bestendig als orgaan en zetel der straf met de ziel verbonden blijft. Eer ge-

schiedt dus metterdaad iets ook aan het opstandings-lichaam der ongeloovigen, het wordt anders dan het eerst geweest is. Toch lette men erop, dat wat Paulus zegt I Cor. 15 niet op de ongeloovigen toepasselijk is, wijl het beschouwd wordt als een vruchtgevolg der Opstanding van Christus. Ook onze Catechismus zegt, dat de opstanding van Christus een zeker pand is onzer zalige opstanding (vr. 45.) Overigens spreekt de Schrift slechts weinig van het lichaam der goddeloozen zooals het na de opstanding zijn zal. Sommigen meenen ons geheel nauwkeurig te kunnen zeggen hoe zij er zullen uitzien. Zij zullen, zegt men, het beeld van Satan dragen, geheel afschuwelijk en misvormd zijn, de zonde zal er al haar trekken in afteekenen. Eensdeels is er voor dit alles geen bewijs, anderdeels zal men toch altijd moeten onderscheiden tusschen het lichaam dat de ongeloovigen ontvangen zullen, en de verdere ver- of misvorming, die het lichaam ondergaan zal door de inwerking hunner zondige, verlorene ziel daarop. Negatief kunnen wij zeggen, dat de lichamen der verlorenen niet geestelijk, heerlijk, krachtig (I Cor. 15: 43, 44.) zullen zijn.

Voor het lichaam der geloovigen moet men twee elementen onderscheiden: a.) Dat waardoor het zich onderscheiden zal van het lichaam der zonde; b.) Dat waardoor het zich onderscheiden zal van het lichaam dat Adam had. Paulus leert klaar, dat het beeld, waarnaar het opstandingslichaam gevormd is, niet het beeld van den eersten maar dat van den tweeden

Adam is. I Cor. 15:49; Rom. 8:29. De geloovigen krijgen een lichaam niet voor de aarde maar voor den hemel bestemd, althans voor die nieuwe aarde in welke gerechtigheid woont. Hun lichaam is niet slechts vrij van alle verderf en van elken kiem des doods, maar ook het kan niet meer sterven. Luk. 20:36; Joh. 11:26. De tweede dood heeft over hen geen macht. Openb. 20:14; 21:4. De lichamen der geloovigen zullen zijn geestelijk, heerlijk, krachtig, hemelsche lichamen, (σώματα ἐπουράνια I Cor. 15:40,) zullen zich verheffen in de wolken en de afstanden doordringen. I Thess. 4:17.

Uit Openb. 20:12 heeft men willen afleiden, dat die als kinderen jong gestorven zijn, ook in de opstanding de lichamen van kleinen zullen ontvangen. Blijkbaar is dit te veel uit eene enkele uitdrukking afleiden. Terecht mag men tegenover zulk eene exegese vragen: Hoe kunnen de geheel kleinen staan? Het luidt toch: „Ik zag de dooden klein en groot staande voor God." Eenvoudig zal bedoeld zijn: Al de dooden, zonder onderscheid van ouderdom, rang, geslacht, enz.

Degenen, die leven zullen bij de wederkomst des Heeren zullen niet sterven, maar op eenmaal veranderd worden. I Cor. 15:51-55; I Thessal. 4:13-18. (Sommigen brengen hiertoe ook II Cor. 5:1-10, wijl, naar men meent, de Apostel de Parousie als zeer nabij stelde.) Van eene verandering zonder sterven der ongeloovigen spreekt de Schrift niet, toch zijn er, zoover ons bekend is, ook geen teksten, die dit

bepaald uitsluiten. De tijd der verandering van de levenden valt geheel samen met den tijd der opstanding van de dooden, de eenen zullen de anderen niet voorkomen. Toch zegt Paulus in hetzelfde verband I Thess. 4:16, 17 dat in orde de dooden eerst zullen opstaan en daarna de levenden zullen veranderd worden. In elk geval is dit slechts een onderscheid van een korten tijd en geen van beide, de verandering zoomin als de opstanding, kan als een proces voorgesteld worden. Zij, de verandering, zal geschieden in een punt des tijds, in een oogenblik. Zij, die opgestaan zijn en die veranderd zijn zullen dan te zamen opgenomen worden in de wolken den Heere tegemoet. Wanneer II Cor. 5:1-10 ook van de verandering spreekt, zoo wordt deze hier als een overkleed worden (ἐπενδύσασθαι) van het bekleed worden der opstanding (ἐνδύσασθαι) onderscheiden, en verder beschreven als een verslonden worden van het sterfelijke door het leven, en eindelijk wordt er dan bijgevoegd, dat deze verandering te verkiezen is boven de opstanding, zonder twijfel wijl de Christen, wien zij te beurt valt, niet door den dood heen behoeft te gaan. (22, 4)

25. Wat moet in verband met de wederkomst des Heeren ten oordeel besproken worden?

1.) De gebeurtenissen, die er aan voorafgaan.
2.) De wederkomst zelf.

3.) Het laatste oordeel, dat er op volgt.

26. Wat komt onder de voorafgaande gebeurtenissen ter sprake?

1.) De roeping der Heidenen.
2.) De bekeering der Joden.
3.) De Antichrist.
4.) Teekenen en wonderen.

27 Waarin ligt de moeilijkheid om over deze dingen iets te zeggen?

1.) In de noodzakelijkheid, om vóór men er over spreekt, eene grondige en omvattende studie van al de prophetieën, zoowel der O. als der N.T. te maken.

2.) In de eigenaardigheid van de prophetie zelf. Deze toch spreekt dikwijls in zulke termen, dat zij eerst van achteren, na de vervulling, in hare eigenlijke bedoeling verstaan wordt.

28. Waaruit bewijst gij, dat de <u>algemeene roeping der Heidenen</u> aan de wederkomst des Heeren moet voorafgaan?

Uit Matth. 24:14; Mark. 13:10; Rom. 11:25. Deze en dergelijke plaatsen houden tegelijk in, dat de verspreiding van het Evangelie tot allen het doel is waarheen zich de geschiedenis beweegt; en dat daarom met de bereiking van dit doel de geschiedenis hare taak vervuld heeft, en in het eind aller dingen overgaat. In de hier gevonden voorspellingen ligt

niet noodzakelijk dat alle volken in massa het Evangelie zullen aannemen, maar alleen, dat het tot alle volken komen zal, en onder allen zijne aanhangers vinden zal. Zelfs in Rom. 11:25 schijnt slechts dit te liggen.

29. Waar wordt van de bekeering der Joden als voorteeken van het einde gesproken?

In 't algemeen in al de prophetieën des Ouden Testaments, die van den afval en den terugkeer der Joden spreken. Meer bepaaldelijk in Zacharia 12 en Rom. 11. In Rom. 11 is sprake van eene nationale bekeering d.w.z. eene bekeering van de meerderheid, waarbij natuurlijk niet gezegd is, dat nu ook alle individuen van die meerderheid zalig worden. Maar iets geheels, iets nationaals is bedoeld, want Paulus scheidt duidelijk de bekeering van het „overblijfsel naar de verkiezing" van het zalig worden van gansch Israël.

30. Wat maakt de behandeling van de verdere bijzonderheden dezer bekeering zoo moeielijk?

Dat men haar in verband gebracht heeft eensdeels met den verwachten terugkeer der Joden naar het Heilige land, anderdeels met het Duizendjarige Rijk. En dat reeds zeer vroeg. (Justinus, Irenaeus.) De bestrijders van het Chiliasme hebben dan ook niet zelden uit reactie de algemeene bekeering der Joden geloochend, b.v. Augustinus. Later hield insgelijk het twijfelen aan deze bekeering met den afkeer van het Chiliasme

gelijken tred. Men was bevreesd het Chiliasme in de hand te werken.

Ons dunkt, dat de bekeering van Israël klaar voorspeld is. Dat zij echter niet geschieden zal om Israël tot een bijzonder volk te maken, en het zijn oude afgezonderde positie terug te geven. Dat ware in de dagen der N.T. een Anachronisme. Ook niet om de Joden terug te brengen in het heilige land. Men beroept zich daarvoor op a.) de stellige uitspraken der O.T. prophetie. Maar men merke op, dat de O.T. prophetie in Oud-testamentische termen spreekt, die door ons niet letterlijk mogen verklaard worden. Het Israël waarvan herhaaldelijk gesproken wordt, is het geestelijk Israël. En wanneer nu gezegd wordt, dat het zal terugkeeren in zijn land, dat de tempel zal worden herbouwd, het priesterambt hersteld, de offerhanden weer ingevoerd, geheel het Mozaische ritueel tot in bijzonderheden vernieuwd — zoo moet men één van beide dit alles letterlijk nemen, of, zoo men dat niet kan of durft, ook den terugkeer naar het heilige land minder letterlijk en meer geestelijk vatten. Al te letterlijke verklaring zou hier te kort doen aan het voltooid en afsluitend karakter van het werk des Middelaars; b.) de bijzondere lotgevallen van de Joden, die, niettegenstaande hunne verstrooiing, als afzonderlijk geslacht blijven bestaan en zich niet met anderen vermengen. Daaruit blijkt echter alleen, dat God de Joden op een bepaalden tijd wil toebrengen, en dat zij tot dien tijd afgezonderd moeten blijven.

bewijzen dat zij nog eene nationale roeping hebben. Zij zullen gewone Christenen worden, niet eene soort Christelijke adel; c) dat het heilig land leeg is, en als 't ware op de Joden schijnt te wachten. Maar de verwoesting, die over Palestina gekomen is, deelt dit land met vele andere vóór-Aziatische landen, zoodat men daar niets uit afleiden kan.

31. Wat verstaat men door den Antichrist?

Eene verschijning, die de wederkomst van Christus moet voorafgaan. II Thess. 2:1-3. Deze plaats heeft den naam Antichrist niet. In Daniël 7 wordt gesproken van den kleinen hoorn, die tusschen de tien hoornen van het wilde dier uitkwam, oogen had als menschen oogen en een mond groote dingen sprekende. Daarop worden er tronen gezet en de Oude van dagen zet zich, het gericht komt, de boeken worden geopend. Dit wordt dan nader verklaard (vs. 24 vv.). De kleine hoorn is een ander, die na de tien koningen zal opstaan, die er van vernedert, woorden spreekt tegen den Allerhoogste, de heiligen der hooge plaatsen verstoort, de tijden en de wet meent te veranderen, en in wiens hand zij worden overgegeven tot een tijd, en tijden, en een gedeelte eens tijds, waarna het gericht komt, dat zijne heerschappij wegneemt, hem verdelgt en verdoet. Men vergelijke v.h. Cap. 11 van af vs. 36 en Cap. 12. Van Openbaringen komen hier in aanmerking Capp. 17 en 18. Hier wordt gesproken van eene vrouw zittende op een scharlakenrood

heet. De naam van Antichrist wordt niet gebruikt. Deze komt slechts voor bij Johannes, die hem vijf maal gebruikt. I Joh. 2:18; 4:3; 2:22; II Joh. vs. 7.

De vraag is nu: wat is met de hier geteekende verschijnselen bedoeld? Is de Antichrist één enkel bepaald persoon? Of is het een macht hier verpersoonlijkt voorgesteld? Komt hij alleen aan het einde der tijden? Of is het een zich telkens herhalend verschijnsel, dan is zijn eerste optreden profetie van zijn latere gedaante? Is het een wereldsche of is het een kerkelijke macht? Al deze vragen zijn zoo dooreen geweven, dat het onmogelijk is ze afzonderlijk te beantwoorden.

a/ In de oude kerk, die vooral de Joden [illegible] gehaat en vervolgd heeft, meende men dat de Antichrist een Jood moest zijn, en wel uit den stam van Dan, omdat deze in de optelling der stammen Joh. 7:5 vvv. uitgelaten is. Deze Jood zal zich als Messias opwerpen. Hij zal heerschen in Jeruzalem, en zich God verklaren in den tempel. Vandaar zal zich zijne heerschappij uitbreiden. Vgl. ook Gen. 49:17; Openb. 11:8. Dit is ook de opvatting van Bellarmijn onder de Roomschen, die zich veel moeite gegeven heeft om tegenover de Protestanten den Paus of het Pausdom van den blaam als zouden zij de Antichrist zijn, te zuiveren.

b/ Vele ongeloovige nieuwere exegeten verklaren den Antichrist voor een Romeinsche keizer uit den tijd, toen de brief aan de Thessalonicensen geschreven werd

voor Nero of een ander vorst. Dit gevoelen berust op loochening van de onfeilbaarheid der Schrift. Men meent dat voorspellingen gelijk die bij Daniël, bij Paulus, in de Openbaringen, alleen op gelijktijdige of althans niet verwijderde gebeurtenissen van toen zien, en dat al deze droomen nu uitgediend hebben. Paulus meende, zegt men, dat de Romeinsche wereldmacht in een of ander Caesar verpersoonlijkt de Antichrist was. Men past deze theorie ook op Openbaringen toe, en verklaart dus onder den Antichrist Nero. Het getal van Nero is 666, נרון קסר (= 50+200+6+50+100+60+200.)

c.) De Waldenzen, Wickliff, Hus, het meeren deel der Hervormers en der Protest. theologen zien den Antichrist in het Pausdom. Hier en daar is dit gevoelen symbolisch vastgesteld b.v. in de Schmalkaldische artikelen. Vooral de Lutherschen staan sterk hier op, zoodat iemand, die het niet aannam voor heterodox gold. Doch ook de meeste Gereformeerden deelen in deze opvatting. Vgl. Calvijn IV. 2,12; IV. 7,20 enz. Er voor is veel te zeggen: (1.) Volgens Paulus in II Thess. 2:2 is de Antichrist een _afvallige_, dus in een of ander zin een kerkelijke macht, of een kerkelijk persoon, en niet zuiver-wereldlijk van aard. (2.) Deze afvallige zal zitten in den _tempel Gods_, dus als 't ware _in de kerk_. (3.) Hij zal daar _als een God_ zitten, dus zich dingen aanmatigen die alleen God toekomen. (4.) Hij zal komen met teekenen en wonderen der leugen, met kracht der dwaling, om de leugen te doen gelooven.

(5.) Hij zal eene voortgaande macht zijn. (6.) Hoewel hij in de dagen van het N. T. nog te komen stond werd de verborgenheid der ongerechtigheid toch alreede in stilte gewrocht, de beginselen zijner macht waren aanwezig en ontwikkelden zich. (7.) II Thess. 2:6,7 laten zich alsdan gereedelijk verklaren van de Romeinsche staatsmacht. Zoolang deze bestond kon de macht van het Pausdom niet opkomen. De eerste was dus „de weerhouder" ὁ κατέχων en τὸ κατέχον.

Het behoeft geen uitvoerig betoog, hoe al deze trekken in het Pausdom worden weêrgevonden. Echter staan ook bezwaren tegenover: 1.) Volgens Daniël is de kleine hoorn niet een kerkelijke macht maar eene wereldlijke, gelijk aan de wereldrijken die zijn voorafgegaan, immers en zijn voorbeeld vindt in Antiochus Epiphanes volgens Cap. 8. 2.) Ook de Openbaring stelt de macht van den Antichrist doorgaans als eene wereldlijke macht voor 9:15 verv., 11:7; 13:1 verv. 17:18, vergl. vv. 13,14. 3.) Het schijnt alsof de Openbaring onderscheid maakt tusschen Babel en den Antichrist. In Cap. 17 wordt aan Johannes getoond de groote hoer, die zit op vele wateren, die genoemd wordt Babylon, die dronken is van het bloed der heiligen, en der getuigen van Jezus, die op zeven bergen zit, die gehaat wordt van de tien hoornen, en van hen woest gemaakt, en met vuur verbrand. In Cap. 18 wordt dan gezegd dat zij gevallen is. Dan wordt in Cap. 19 nog weer gesproken van het beest dat gegrepen wordt met den

valschen propheet, en zij worden geworpen in den poel des vuurs, die met sulfer brandt.

Wij gelooven niet dat deze bezwaren onoverkomelijk zijn, en merken het volgende op:

a/ Dat volgens de uitdrukkelijke verklaring van Johannes de Antichrist overal is waar een tegen het Christendom vijandige geest zich verheft. Daarmee stemt overeen, dat het beginsel der macht van den Antichrist reeds in Paulus' dagen begon te werken.

b./ Dat de Antichrist wel aan het einde der tijden zijn hoogste macht zal bereiken, en dit zijn eindoptreden een teeken van het einde zijn zal, maar dat desniettemin allerlei verschijnselen gedurende geheel den tijd des N.T. als antichristelijk van karakter moet beschouwd worden.

c./ Dat Daniël den Antichrist meer naar zijn wereldlijke, Paulus hem meer naar zijn kerkelijke zijde teekent, maar dat het boek der Openbaringen deze twee zijden samenvat, wanneer het ons eene *vrouw* toont op *een beest* met hoofden en *hoornen*. Het ligt voor de hand om bij den naam *vrouw* aan de kerkelijke zijde te denken, bij den naam *beest* aan de wereldlijke. Daarmee stemt het overeen dat de kerk steeds vrouw of maagd genoemd wordt, en dat de afvallige kerk overspeelster of hoer heet, gelijk hier de vrouw op het beest genoemd wordt. Eindelijk moet men op het verschijnsel letten, dat in de Openbaring eerst het *beest alleen* verschijnt (Cap. 13) dan

het beest en de vrouw samen als 't ware saamgegroeid (Cap. 17) eindelijk, nadat de vrouw gevallen en verdaan is, het beest weer alleen. (Cap. 19.)

d.) Hierin schijnt opgesloten te liggen, dat de Antichrist eerst als wereldmacht verschijnt, zich dan met den kerkelijken afval huwt, om met of na dezen te gronde te gaan. Dit doet ons zonder twijfel aan Rome denken. Rome is afval + verwereldlijkte Kerkmacht. Het heeft zich aan den staat gehuwd, en door middel van de macht dezer wereld Gods kinderen verdrukt en vervolgd. In zoover kan het zeer wel als de vrouw op het beest, als kerk en wereld tegelijk verschijnen.

e.) Het valt niet te loochenen, dat de O. en N.T. profetieën aanleiding geven, om aan eene bijzondere openbaring van deze antichristelijke macht tegen het einde der eeuwen te denken. Wij kunnen daarom vermoeden dat wij in Rome, beter in het Pausdom, zooals het nu is nog niet de volle openbaring van den Antichrist hebben. Wellicht zal zich het Pausdom nog eenmaal met de vijandelijke wereldmacht verbinden, om dan door deze zelf verworpen te worden. Wij weten niet of het gebeuren zal, maar indien het gebeurde, zouden wij zeker van achteren moeten bekennen, dat de prophetie er op gezinspeeld heeft.

f.) Men moet onderscheid maken tusschen Antichrist en De Antichrist. Te zeggen, dat het Pausdom Antichrist is staat nog niet gelijk met te zeggen; Het

is De Antichrist. Even zoo moet men onderscheid maken tusschen het Pausdom en de Roomsche kerk. De Antichrist als zoodanig staat lijnrecht tegen Christus over, en is van alle waarheid vervreemd, in de Roomsche kerk zijn nog elementen van waarheid over.

g.) Men moet het laatste optreden van den Antichrist, gelijk zijn optreden in 't algemeen, in verband brengen met den afval. Dat is klaar op grond van de voorspellingen des Heilands zelf. Vgl. Matth. 24; 25, Markus 13; Lukas 21. De ongerechtigheid zal hand over hand toenemen, de liefde van velen verkoelen, men zal de een den ander verraden, overleveren, de broeder den broeder, de ouders de kinderen, de kinderen de ouders, valsche profeten en Christussen zullen opstaan, enz. Daarmee stemt overeen I Thess. 5:3, dat zij zullen zeggen: Het is vrede en zonder gevaar! Men zou nu kunnen vragen: Hoe zijn de verschillende voorteekenen van het einde met elkaar te rijmen? Aan de eene zijde: De volheid der Heidenen moet ingaan en geheel Israël zalig worden! Aan de andere zijde: Een groote afval waarin de tegenstellingen scherp tegenover elkaar komen te staan en de kerk schier geheel wordt afgezonderd door de hare vervolgers benauwd. Men moet echter bedenken, dat de uitwendige uitbreiding van de kerk, die langzaam voortgaat, zeer wel bestaanbaar is met inwendigen afval, terwijl ja ook de posten vanwaar de afval en de missie uitgaat met dezelfde behooren te zijn. Zelfs zou men kunnen beweren, dat

er meer dan een tijdelijk verband tusschen uitbreiding en afval is; dat de eerste door de externaliseering, waartoe zij aanleiding geeft, de zaden der laatste in zich draagt. Maar dit en meer dergelijke bijzonderheden wenschen wij aan zijne plaats te laten.

32. Moeten er ook teekenen en wonderen aan het einde voorafgaan?

Ja, want teekenen en wonderen behooren bij elke bovennatuurlijke krisis in de geschiedenis der Openbaring. Zij hebben de uitvoering uit Egypte, de wetgeving op Sinai, de vleesch-wording van het Woord begeleid, zij zullen ook de voleinding aller dingen voorafgaan en begeleiden. De Schrift stelt het dan ook zoo voor, dat er in de laatste dagen teekenen en wonderen zullen zijn. Joël 3:3,4; 4:15,16; Jezaja 13:10-14; 24:18, Haggai 2:7 enz. Voor het N.T. vergelijke men de eschatologische redenen des Heeren Matth. 24; Mark. 13; Luk. 21. De Apostelen stellen hier den Heer twee vragen voor; n.l. a) Wanneer de verwoesting van Jeruzalem door Hem voorzegd, stond te geschieden; b) welke de teekenen zijner komst waren, wanneer het einde zijn zou. Blijkbaar werden deze vragen gedaan in de voorstelling, dat de verwoesting van Jeruzalem met het einde samenviel. Vandaar dat ook in het antwoord des Heilands op deze vragen niet scherp gescheiden wordt, wat tot het eene en wat tot het andere behoort, en het voor ons zeer moeielijk is

de scheiding te maken. In elk geval is het klaar dat de Heere zelf niet het tijdstip voor deze twee gebeurtenissen heeft vereenzelvigd. Verder blijkt uit geheel de voorstelling dat de teekenen en wonderen wel tegen het einde zullen zijn opeengehoopt, maar dat zij toch niet alle tegelijk zullen komen; er is een zeker verloop in, zij zullen elkaar opvolgen, en dus door hunne opeenvolging toonen dat het einde meer en meer nabij komt.

De Heere spreekt van sommige dezer teekenen als eene ἀρχὴ ὠδίνων „beginsel der smarten" of „begin der barensween." Daardoor worden al deze gebeurtenissen onder het gezichtspunt gesteld van katastrophen, die de geboorte van iets nieuws vergezellen. Gelijk een kindeke niet zonder smarten geboren wordt, zoo geschiedt ook de wederbaring van geheel deze aardsche schepping, die met het einde samenvalt onder vreeselijke weeën. Het beginsel van die smarten bestaat in oorlogen, ziekten, hongersnooden en aardbevingen. Op zichzelf zou dit alles nog niets bizonders zijn, maar Lukas 21:11 wordt ons gezegd, dat dit begeleid zal worden door schrikkelijke dingen en groote teekenen van den hemel, dus door iets geheel buitengewoons, zoodat het gemakkelijk van gewone rampen en bewegingen zal te onderscheiden zijn.

Als latere teekenen, die onmiddellijk aan de Parousie schijnen vooraf te gaan worden genoemd: verduistering der zon, het inhouden van het licht

der maan, het wijken van de sterren uit hare banen, en hun val uit de hemelen, het bewogen-worden van de krachten der hemelen, d.i. het uit haar evenwicht geraken van de krachten, die de ordeningen der hemels in stand houden. Het zal zijn alsof het heelal uit zijne voegen werd gerukt. Het gevolg van deze teekenen zal zijn benauwdheid der volken, groote twijfelmoedigheid, een bezwijken van het hart door vreeze en verwachting der dingen die komen zullen.

Tusschen deze twee teeken-groepen in valt het optreden der valsche propheten en der valsche Christussen, die insgelijks teekenen en wonderen zullen doen. Dit stemt overeen met wat wij boven gezien hebben aangaande den afval dier tijden.

Ook in de Openbaringen wordt van dergelijke teekenen en wonderen gesproken. Oorlog, duurte, pest, die een vierde deel der aardbewoners dooden komen uit. Andere verschijnselen van siderischen aard volgen, de zon wordt zwart als een haren zak, de maan als bloed, de sterren vallen op de aarde, gelijk een vijgeboom zijne onrijpe vijgen afwerpt; de hemel wijkt weg, als een boek dat toegerold wordt, bergen en eilanden worden bewogen uit hunne plaats. De menschen verbergen zich in de spelonken en in de steenrotsen der bergen, Openb. 6:12-17. In Hoofdstk. 8:7-12 wordt daar nog meer aan toegevoegd, hagel en vuur gemengd met bloed, het derde deel der boomen en al het gras verbrandt, het derde deel der zee wordt

bloed, het water der rivieren wordt voor een ander deel tot alsem door een ster, die uit den hemel valt, de menschen, die van de wateren drinken, sterven. Vgl. voorts het geheele 9de hoofdstuk voor de verdere bazuinen, alsmede hoofdstuk 16 voor de violen.

Velen nemen aan dat ook onder de kinderen Gods in die laatste dagen de teekenen en wonderen zullen worden vernieuwd, gelijk Joël 3:1,2 er van spreekt. Een groot Propheet zal, meent men, vóór den Heere uitgaan ook nu, gelijk bij Zijn eerste komst. Maleachi 3:2,3. De twee getuigen van Openb. 11:3-12 brengt men hiermee in verband. Luthardt o.a. verstaat onder deze twee getuigen Mozes en Elias in verband met Matth. 17:11. Maar dit alles is zeer precair.

Al deze teekenen en wonderen zijn aanmerkelijk van vroegere teekenen en wonderen onderscheiden. (Al de wonderen des Heilands waren van genezenden aard; de vervloeking van den onvruchtbaren vijgeboom alleen uitgezonderd.) De teekenen van het einde zijn om te schaden en te verderven, te verschrikken en te benauwen. Het zijn strafwonderen, strafgerichten, plagen.

33. Wat leert de Schrift van de wederkomst des Heeren zelf?

Vroeger hebben wij gewezen op de beteekenis die zij als trap in de verhooging des Middelaars heeft. Hier komt zij in aanmerking als Eschatologisch feit. Reeds bij Daniel zijn de twee komsten van Christus gescheiden.

Evenzoo bij Zacharia 13:7 vvw. In het N.T. wordt het dan geheel klaar, dat op de eerste een tweede komst zal volgen. De volgende punten verdienen overweging.

a.) Hebben de Apostelen de wederkomst des Heeren spoedig verwacht? Men heeft aan de eene zijde beslist beweerd dat het zoo is, en dat zij zich daarin vergist hebben, dus gedwaald in wat zij leerden. Aan de andere zijde heeft men stellig betoogd, dat zij daaraan geen oogenblik kunnen gedacht hebben. Beide voorstellingen zijn dunkt ons onjuist. De Apostelen waren eerst, vooral vóór het lijden des Heeren, en zelfs later nog, Handel. 1:6-8, geesonwetend in deze dingen. De Heiland heeft het ook niet noodig geoordeeld, hen aangaande tijden en gelegenheden nauwkeurig te onderrichten, Handel. 1:7; Matth. 24:36, 42, 44, 50. Wij hebben geen grond om aan te nemen, dat de Apostelen later openbaringen hebben gehad aangaande het juiste tijdverloop dat tusschen de hemelvaart en de Parousie ligt. Zij spreken altijd onbepaald, schoon Paulus wel negatief weet te zeggen, dat de dag nog niet onmiddellijk op handen is. Vgl. ook II. Petri 3:8-10. Paulus weet dat de volheid der Heidenen eerst moet ingaan en gansch Israël zalig worden. Dat de Apostelen dus op stellige manier hunne bekeerlingen in de dwaling zouden gebracht of versterkt hebben, als ware de dag des Heeren onmiddellijk op handen, kan niet toegegeven worden.

Men beroept zich daartegen op plaatsen als

Matth. 10:23. Hier wordt slechts de onbekeerlijkheid der steden Israëls geleerd. Matth. 16:28 wil van de eerste verheerlijking des Heeren verstaan wezen. Matth. 24:34 en parallele plaatsen zien òf op den val van Jeruzalem, òf zijn onder „dit geslacht" in de natie der Joden te verstaan. Matth. 26:64 zegt ook alleen dat zijn richten en heerschen, waarvan het laatste oordeel het slot is, reeds na zijn lijden bestendig begint. Uit Paulus brieven brengt men bij Phil. 3:20; I Cor. 15:51; I Thess. 4:15. Maar men kan niet bewijzen dat het „wij" in deze plaatsen meer is dan het algemeen-Christelijke „wij," dat allen omvat, ook de Christenen der toekomst. Wanneer telkens herinnerd wordt, hoe de Heere nabij is, enz. (Philipp. 4:5; Hebr. 10:25, 37; Jacob. 5:7, 8, 9; I Petri 4:7) zoo moet daarbij in het oog gehouden worden, dat voor den Christen de dood gelijk staat met de komst des Heeren.

b.) De wederkomst des Heeren is letterlijk, lichamelijk bedoeld, en niet figuurlijk gelijk de Rationalisten willen, en ook Schleiermacher. Afdoende is hier b.v. eene plaats als Handel. 1:11. Hij zal alzoo wederkomen als Hij is heengegaan.

c.) De Heere zal slechts éénmaal wederkomen, en niet, gelijk de Chiliasten het moeten leeren, tweemaal, eerst tot stichting van het Millennium, dan tot opening van het eeuwig koninkrijk. De Schrift kent slechts ééne wederkomst. De Chiliasten zijn het niet eens over de vraag, of de Heer na zijne eerste Parousie in den hemel teruggaat dan wel niet. Zoo ja, wat wordt

er dan uit zijne 1000-jarige heerschappij op aarde? Zoo neen, hoe kan men dan spreken van eene nieuwe wederkomst? Dat Hij komen zal om te oordeelen kan toch niet geloochend worden.

d.) Aangaande het hoe zijner wederkomst leert de Schrift dat Hij zal komen van den hemel, op de wolken des hemels, in de gestalte der menschelijke natuur, als een menschenzoon, niet in nederigheid maar in heerlijkheid, zonder zonde d.w.z. niet meer als met schuld beladen Borg, met zijne engelen, het hemelsche heirleger, die Hem zullen dienstbaar zijn in alles wat met zijne wederkomst samenhangt, volgens sommigen begeleid door de geesten der reeds in den hemel ingegane geloovigen, wat men in I Thess. 3:13 („met al zijne heiligen") II Thess. 1:10, Judas v. 14, meent te vinden; als een dief in den nacht niet alleen voor de ongeloovigen maar in zekeren zin ook zelfs voor de geloovigen, daar zij nimmer nauwkeurig de stonde weten; voor allen tegelijk als in hetzelfde moment, als een bliksem, die van oost tot west schijnt; niet alleen zichtbaar maar ook hoorbaar, met een geroep en de stem des Archangels en met de bazuine Gods; door zijne verschijning en zijn roepen de opstanding der dooden bewerkend en ze verzamelend tot het gericht; zoodat op zijne komst de geloovigen blijde hunne hoofden opheffen, de ongeloovigen daarentegen weenen. De plaats der wederkomst wordt ons niet gemeld. Sommigen willen dat het bij het Josaphats-dal zijn zal op grond van Joël 3:7, dus nabij de plaats vanwaar Hij opvoer Maar dat is een bloote hypothese.

e.) Nog merken wij op dat de Antichrist zal te niet gedaan worden door den Geest van des Heeren mond,

en door de verschijning zijner toekomst. De vijandige macht, die zich tegen zijne kerk geschaard heeft, zal ineenzinken, zoodra zich de Heere vertoont. Uit Openb. 19:20 leide men af, dat de Antichrist en de valsche profeet, die hem gediend heeft, zonder eerst te sterven, levend ter helle zullen nederdalen. (als 't ware in tegenstelling tot Henoch en Elias) terwijl de anderen worden gedood, om dan weer te worden opgewekt.

34. Welke gevoelens moeten ten ten opzichte van het laatste oordeel afgewezen worden?

1.) Dat het niet een afzonderlijk gebeuren is aan het einde der eeuwen, maar een langzaam in de geschiedenis zichzelf voltrekkend proces. „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht."

2.) Dat wat de Schrift daarvan meldt slechts poëtisch-zinnelijke inkleedingen voor de gedachte, dat er eenmaal eene scheiding tusschen wereld en kerk zal komen. Schleiermacher.

3.) Dat het beslist zijn van een ieders lot reeds bij den tijdelijken dood en het ingaan der zielen alsdan reeds tot zaligheid of verderf, een laatste oordeel overbodig maakt. (Men redeneert ook omgekeerd: indien het beslissende oordeel eerst bij de voleinding aller dingen komt, kan de dood niet beslissend zijn, ergo: bekeering mogelijk na den dood.) Maar het laatste oordeel onderscheidt zich van dat bij den dood: a) door zijne openbaarheid; b.) door zijne betrekking hebben op lichaam en ziel beide; c) door zijne algemeenheid.

4.) Dat voor den enkelen mensch in zijn bewustzijn het gericht bij den dood en het laatste oordeel moeten samen=

vallen, dewijl er na den dood en tot de Opstanding geen tijdsverloop voor de afgescheiden zielen is. Het is niet waar dat de afgescheiden zielen in dezen zin uit den tijd zijn. Zij zijn buiten den tijd dezer aarde, niet buiten den tijd in 't algemeen.

35. Zal het laatste oordeel op <u>één</u> dag plaats grijpen, of langer duren?

Men zou het eerste kunnen afleiden uit wat de Schrift gedurig meldt van „den <u>dag</u> des gerichts" Matth. 10:15; „den <u>dag</u> van Jezus Christus" I Cor. 1:8; „den grooten <u>dag</u>" Openb. 6:17 „den <u>dag</u>" I Cor. 3:13. „dien <u>dag</u>" II. Tim. 4:8. Maar daar staat tegenover dat ook sprake is van „de <u>ure</u> des gerichts" Openb. 14:7. Men kan dus slechts dit zeggen: a.) Opstanding en oordeel zullen zich onmiddellijk aansluiten; b.) Het oordeel zal geen langzaam proces, maar <u>ééne</u>, zich klaar tegen het andere afgrenzende <u>daad</u> zijn.

36. <u>Waar</u> zullen zich de Richter en de te oordeelen personen bevinden?

Het is moeielijk dienaangaande iets te bepalen. De Richter zal zeker voor allen zichtbaar zijn. De Lutherschen meenden op grond van I Thess. 4:17 dat het oordeel in de lucht zou plaats vinden. De Gereformeerden leidden soms uit dezen tekst af, dat de geloovigen in de lucht, de ongeloovigen onder op de aarde hun oordeel zullen ontvangen. Maar I Thess. 4 heeft

niet bepaald op het laatste oordeel betrekking, maar alleen op de verheerlijking der geloovigen, die ten deele voorafgaat, ten deele volgt, weshalve ook van de ongeloovigen niets gezegd wordt.

37. Wie zal in het laatste oordeel de Richter zijn?

Christus in zijn ambtelijke qualiteit, nochtans daartoe in staat gesteld door zijne goddelijke volmaaktheden. Het oordeelen is een deel van zijn Middelaarswerk. Daarom kan ook wel gezegd worden, dat God de Richter is over allen. Hebr. 12:23, want wat de Middelaar doet, doet Hij van Godswege. Joh. 3:17 en 12:47 sluiten natuurlijk het rechterschap van Christus niet uit, maar leeren het veeleer. vgl. Cap. 9:39. Omdat Christus des Menschen Zoon (= de Middelaar) is, heeft Hij macht ontvangen over allen gericht te houden. Joh. 5:27, de Vader oordeelt niemand, maar heeft al het oordeel den Zoon gegeven; vs. 22, vgl. ook Handel. 17:31; Rom. 14:9-13; I Petri 4:5; Openb. 6:16 „den _toorn_ des _Lams_."

Er is een reeks van teksten, waarin een mede-rechterschap van de Engelen en de Apostelen of ook de geloovigen in 't algemeen schijnt te worden geleerd. Daartoe behooren: Matth. 19:28; 20:23; Lukas 22:30; Matth. 25:31; 16:27; II Thess. 1:7; Openb. 14:10; Judas vs. 14; I Thess. 3:13; Matth. 13:39, 41, 49; 24:31; I Thess. 4:16; II Thess. 1:10; Openb. 3:21; I Cor. 6:1-3. Men merke hierbij drieërlei op:

a.) Wat van het oordeelen der twaalf geslachten Israëls door de apostelen gezegd wordt, zal niet zoozeer op het oordeel als wel op de daarna volgende heerlijkheid zien. b.) Wat van de Engelen gemeld wordt, betreft slechts dienstwerk bij het oordeel, verkondiging dat de Heer daar is, verzamelen ten gerichte, schifting van goeden en boozen, maar toch niet het eigenlijke oordeel zelf. c.) Van de geloovigen wordt zonder twijfel I Cor. 6:1-3 geleerd, dat zij bijzitters in het oordeel van Christus zullen zijn. De Schrift zegt niet nader hoe wij ons dat te denken hebben. Hoe kunnen zij oordeelen en tegelijk geoordeeld worden? Misschien dat het eene op het andere volgt. Onder de Engelen zal men wel de <u>gevallen</u> Engelen hebben te verstaan.

38 <u>Wie</u> zullen in het laatste oordeel komen?

<u>Alle</u> <u>menschen</u> en <u>althans</u> <u>de gevallen Engelen</u>. Het eerste wordt door de consequente Chiliasten geloochend, want zij die reeds voor jaren met den Heer in glorie geheerscht hebben, kunnen toch niet wel meer in het gericht komen. Anderen zijn er, die slechts de bewoners van den Scheol, d.i. degenen wier lot eerst in den Scheol beslist werd, in het gericht (plaatsen), terwijl zij de geloovigen en ongeloovigen, die hier het Evangelie hebben gehoord, ook reeds bij den dood laten geoordeeld worden. Men beroept zich daarvoor op Joh 3:18; 5:24; 12:47. Maar in deze teksten ligt niets meer dan dat de verhouding waarin iemand zich tot den Heiland plaatst, virtueel reeds over zijn lot beslist. Zoo

zijn ongeloof wordt reeds vastgesteld dat hem de verdoemenis wacht. Geenszins is daardoor het oordeel zelf, dat van deze dingen kennis neemt en er rechtsgevolg aan geeft, uitgesloten.

De Schrift leert zeer nadrukkelijk, dat het oordeel algemeen zal zijn, b.v. Matth. 25:32; Hand. 17:30,31; Rom. 2:8-16; II Cor. 5:10.

Dat de booze engelen zullen worden geoordeeld blijkt uit I Cor. 6:3; uit II Petr. 2:4 „overgegeven aan de ketenen der duisternis, om tot het oordeel bewaard te worden." Judas vs. 6 „<u>tot het oordeel des grooten daags</u> met eeuwige banden onder de duisternis bewaard." Men heeft gezegd dat de duivel niet in het gericht onder de menschen thuis behoort, wijl hem en den daemonen de genade niet is aangeboden, maar dat geldt ook van de Heidenen niet, en de duivel met zijne daemonen staat zeer zeker in relatie tot het werk der verlossing, als de groote tegenstander daarvan, wiens werken Christus verbreekt.

39. Kunnen wij nader aangeven <u>hoe</u> het gericht zal plaats hebben?

Neen de zichtbare bijzonderheden daarvan kunnen wij ons niet tot in kleinigheden voorstellen. De Schrift zegt b.v. dat stoelen worden gezet, enz. Het kan echter zijn dat dit slechts aardsche inkleeding is. Maar ongekend mag hieraan niet het recht ontleend worden om het geheel tot een beeldspraak te vervluchtigen. Het zal niet, zooals Origenes meende, een bloot-inwendig proces zijn in de conscientie der menschen, maar iets uitwendigs en objectiefs. Ieder zal den Heere zien, en Hij, de

Richter zal ieder in het oog blikken. Tot de uitvoering behooren verder drie stukken: a.) De Cognitio causae, de kennisgeving van den staat van zaken ten opzichte van elk in het bijzonder; b.) Sententiae promulgatio, de wijzing van het vonnis; c.) Sententiae executio, de uitvoering van het vonnis. a.) De Cognitio causae wordt zinnebeeldig voorgesteld als een openen der boeken, of als een vragen en antwoorden. Dan. 7:2; Openb. 20:12; Matth. 25:34 vv. Onder de boeken is niets anders te verstaan dan de onfeilbare alwetendheid Gods, die alles zoo nauwkeurig weet als een mensch weet wat hij in zijne boeken heeft aangeteekend. Men spreekt van het boek der voorzienigheid, het boek der conscientie, het boek der Praedestinatie of des levens, het boek der Schrift. Evenzoo behoeft men het vragen en antwoorden niet noodzakelijk letterlijk te verstaan. Maar in elk geval zal gelijktijdig door het bewustzijn deszelfs menschen die geoordeeld wordt, alles heengaan wat het object des oordeels is. Hij zal het zich moeten vertegenwoordigen. Hoe dat nu bewerkt wordt, doet niet ter zake. In een aardsch gericht geschiedt het door getuigenverhoor, hoorbare constateering. God kan dat alles onmiddellijk doen opkomen voor het bewustzijn dergenen, die geoordeeld worden, gelijk het bij zijne goddelijke alwetendheid aanwezig is. Deze Cognitio causae zal alomvattend zijn, zij zal woorden, gedachten, werken, hebbelijkheden, de diepste gesteldheid en richting der ziel betreffen, geloof of ongeloof voor degenen

die onder het Evangelie hebben geleefd, leven naar de wet, of overtreding van de wet bij allen die zonder de wet gezondigd hebben, de werken zoowel der geloovigen als der ongeloovigen. I Petri 1:17, Openb. 20:12 vv.; 22:12; Eph. 6:8; I Tim. 6:18; II Cor. 11:15. Dat dit geoordeeld worden naar de werken ook op de geloovigen ziet blijkt uit: Matth. 25:34 enz. I Cor. 4:5; II Cor. 5:10; Openb. 22:12. Dit is echter niet in dien zin te verstaan, alsof de werken ten grondslag gelegd werden voor de beslissing of iemand de zaligheid verdiend heeft of niet verdiend heeft. De werken zullen in aanmerking komen als openbaring van het oprechte zaligmakend geloof. Werk in schriftuurlijken zin beteekent ook niet slechts de uitwendige vertooning, maar de bemoeiing zooals die voortvloeit uit het diepste beginsel des harten. Zoo opgevat zijn de werken uitnemend bewijzen voor de aanwezigheid van het geloof. Toch nog in ander opzicht dan als bewijzen des geloofs komen de werken voor. De Schrift spreekt van belooning ook voor de geloovigen. Openb. 14:13 „hunne werken volgen hen." Matth. 5:12; 6:1; Lukas 6:23; Hebr. 10:34–37. Deze belooning komt als vergoeding voor het kruis als schadeloosstelling voor het ontbeerde, als vergelding voor liefde aan de vrienden des Heeren bewezen enz. Er zal proportie in deze belooning zijn. Matth. 25:21, 23; Lukas 6:38; 19:17, 19; I Cor. 3:8; het wordt als een maaien voorgesteld dat aan het zaaien beantwoorden moet.

Gal. 6:8-10. De zaligheid zal bij allen volkomen zijn, maar toch niet bij allen geheel gelijk. Dit is zeker, dat het verschil geen aanleiding zal kunnen geven tot onzaligheid. De werken zijn dus ook van de geloovigen maatstaf der te ontvangen heerlijkheid. Maar dit is eene belooning uit genade. Rom. 11:35; I Cor. 4:7; Joh. 3:27. En de toewijzing van de zaligheid in zoodanig zal alleen geschieden op grond van de toegerekende gerechtigheid van Christus aangenomen door het geloof.

Men vraagt of ook de zonden der geloovigen in het gericht zullen komen. Zonder twijfel ook die, maar dan onmiddellijk als opgewogen door de gerechtigheid van Christus. Zelfs in wat hun goede werken schijnt, zal eene schifting plaats hebben, het zal openbaar worden wat goud, zilver, edelgesteente is, en wat als hout, stroo of stoppelen moet teniet gaan in het vuur des gerichts. I Cor. 3:11-15. Als zoo iemands werk verbrand wordt dan lijdt hij schade, maar wordt nochtans zelf behouden als door vuur.

Degenen die onder het Evangelie geleefd hebben zullen worden geoordeeld niet alleen om hun ongeloof maar om al hunne zonden, het ongeloof inbegrepen. Geheel het leven zal worden samengevat, de uitkomst worden opgemaakt, en het resultaat des levens worden aangegeven.

De Heidenen, die alleen de natuur hebben gehad zullen ook alleen naar deze geoordeeld worden. Niet alsof God minder dan volmaakte overeenstem-

ming met zijn strikte recht ook van hen zou eischen, maar zoo dat hunne verantwoordelijkheid niet gelijk bij de anderen verzwaard zal worden door de kennis, die zij van de bovennatuurlijk geopenbaarden wil Gods bezaten. Rom. 2:13.

De Schrift stelt het overal zoo voor, dat wat in het lichaam geschied is, onder het oordeel valt. Daarin ligt dat het leven der afgescheiden zielen in hemel en hel niet wordt beoordeeld. Het zal dus te beschouwen zijn als geanticipeerde straf, in tijd aan het oordeel voorafgaande, in orde op het oordeel volgende.

Op de cognitio causae volgt de sententiae promulgatio. Het moet openbaar, publiek worden hoe het met iedereen gesteld is. De dag des toorns is tevens een dag der openbaring van het rechtvaardig oordeel Gods. Rom. 2:5. En van alle menschen wordt gezegd, dat zij moeten openbaar worden. Het gerechtigheidsbegrip vordert dit. Gewoonlijk denkt men het zich zoo, dat de Rechter met luider stem althans het eindvonnis over een iegelijk zal afkondigen. Dit is zeker, dat het niet slechts den mensch, dien het aangaat, maar allen zal bekend worden, die er mee in betrekking staan.

In het laatste oordeel gaat de menschheid in twee klassen uiteen, die de Schrift aan de rechter- en aan de linkerhand des Heeren plaatst. Toch zijn er, die ook hier de driedeeling willen invoeren. Men zegt n.l. degenen die hier niet onder het Evangelie geleefd hebben, zijn in den Scheol gegaan. In den Scheol was geen Evangelie-prediking mogelijk, wijl er geen tijd is

voor de afgescheiden zielen. Daarom moet de prediking volgen in den oordeelsdag zelf. Zij bestaat in de verschijning der heerlijkheid van Christus. Zoodra deze zich openbaart worden de zielen, die uit den Hades gekomen en nu weêr met hare lichamen vereenigd zijn, in staat gesteld om óf Christus aan te nemen óf Hem te verwerpen. En dan volgt hun oordeel. Het behoeft geen betoog dat deze voorstelling geheel onschriftuurlijk is.

Over de uitvoering van het gewezen oordeel zie beneden.

40. Wat verstaat men onder het Duizendjarig Rijk of Millennium?

De naam is ontleend aan Openb. 20:1-6. Satan wordt 1000 jaar gebonden en in den afgrond toegesloten. De zielen dergenen, die onthoofd waren om de getuigenis van Jezus en om het Woord Gods, en die het beest en deszelfs beeld niet aangebeden hebben, leven en heerschen als Koningen met Christus de duizend jaren. De naam Chiliasme beteekent hetzelfde. (χίλιοι = 1000.)

Het is niet gemakkelijk aan te geven wat het Chiliasme wil. De Chiliasten verschillen zeer onder elkaâr. Kliefoth geeft het navolgende als de hoofdtrekken: Wanneer de prediking des Evangelies tot alle Heidenen is gekomen, zal Israël zich tot Christus bekeeren, en dat wel als volk, in zijn geheel, de Heer zal dan verschijnen en zal Israël in het

land Kanaän terugbrengen, en met de door Hem opgewekte geloovigen aldaar eenmaal vereenigen. In het werkelijke Jeruzalem en Kanaän zal Israël dan onder de geïdealiseerde en vergeestelijkte instellingen des O.T. het ideaal van een Christelijken staat verwezenlijken, en tot eene geestelijke metropolis worden voor al de landen, van welke eene zendingswerkzaamheid op groote schaal uitgaat. Aan het einde van de 1000 jaren zullen de overgebleven elementen dezer omliggende volken zich vereenigen, tegen het heilige land optrekken, het werkelijke Jeruzalem belegeren, daarbij echter door den Heer verpletterd worden, waarop dan de algemeene opstanding, het laatste oordeel, het einde dezer wereld volgen.

Daarnaast staat een minder krasse opvatting, die op het verschijnen van den Antichrist eene geestelijke wederkomst des Heeren volgen laat, en dan een tijd, niet juist van 1000 jaren, maar toch van vele jaren, van ongekende voorspoed en zegen voor de kerk, en van gebondenheid voor het booze en den Satan. Het Christendom zal eene wereldbeheerschende positie innemen. In dezen tijd valt dan ook voor het grootste deel de algemeene prediking des Evangelies.

Eindelijk is er nog een derde gevoelen hetwelk vele elementen van het Chiliasme aangaande de toekomst der Joden en hun nationalen voorrang opneemt, maar dit alles in de eeuwigheid

plaatst, dus na de algemeene opstanding en het laatste oordeel.
Binnen deze grenzen heerscht, zooals gezegd is, onder de Chiliasten groot verschil. Sommigen zeggen: de Joden zullen eerst bekeerd worden, en dan naar hun land gebracht. Anderen zeggen: de Joden zullen eerst naar hun land worden gebracht, en daar bekeerd. Sommigen zeggen, de opgewekte heiligen zullen in den hemel wonen; anderen plaatsen hen op de aarde; nog meer anderen zeggen, dat zij soms in den hemel soms op de aarde zullen zijn. Sommigen zeggen, dat zij zichtbaar zullen verschijnen aan diegenen, over welke zij regeeren, anderen dat zij niet zullen gezien worden. Sommigen laten de geloovigen of heiligen zijn als Engelen; anderen houden het er voor, dat er voortplanting en vermenigvuldiging zal zijn van het menschelijk geslacht uit hen gedurende de duizend jaren. En aangaande de wijze van verkeer tusschen dit verheerlijkte deel der menschheid en de overige, nog aardsche menschheid, heerscht groot verschil van gevoelen.

41. Welke zijn de bezwaren tegen deze Chiliastische theorieën?

1) Het eerste bezwaar is, dat zich de Chiliasten eene verkeerde voorstelling van het begrip „Israël" vormen. Op zichzelf is het wel niet noodig, dat het Chiliasme en de verwachting eener uitwendige, nationale herstelling van Israël samengaan, maar feitelijk gaan

zij toch moet samen. En dit is niet toevallig. Wanneer men niet aan deze nationale aardsche toekomst van Israël vasthoudt, zoo kan men niet ter waereld bedenken, waarvoor het Millennium nog zou moeten dienen. Het wordt dan slechts een schaduwbeeld van de toekomstige heerlijkheid, een uit heterogene elementen van tweeërlei herkomst samengesteld ding. Wanneer het daarentegen waar is, dat Israël als afgesloten volk met politieke, theocratische instellingen en uitwendige nationale vormen moet worden hersteld, zoo zal men een tijdperk vóór de voleinding aller dingen daarvoor moeten afzonderen, want in de eeuwige heerlijkheid is voor zoo iets geen plaats. Op dit punt ligt de nexus causalis tusschen de joodsch-vleeschelijke verwachtingen en het Chiliasme.

Geheel deze voorstelling is in strijd met de Schrift. Met de vleeschwording en het volbrachte voldoeningswerk van Christus heeft Israël nationaal [illegible] uitgediend. Dat zou zelfs het geval geweest zijn, indien Israël in zijne meerderheid den Heiland niet verworpen had. Zelfs dan ware het niets meer geworden dan het eerste in de rij der Christelijke volken, een deel van het geestelijk Israël. Want Israëliet is volgens de technische beteekenis van het N.T. synoniem met Christen. De besnijdenis des harten maakt tot den waren Jood. De Chiliasten stellen het telkens zoo voor, alsof

de afval Israëls, met eerbied gesproken, eene teleurstelling voor God ware geweest, en de roeping der Heidenen eene verrassing. De Schrift spreekt telkens zoo, dat het van den beginne af in Gods bedoeling ligt, de verbondsbediening van de Joden op de Heidenen over te leiden. Het is één Kerk, die gebouwd wordt op het fundament der Propheten en der Apostelen; die natuurlijk groeit het geestelijk, het ware Israël, uit het Israël naar den vleesche op. Men vergelijke hoe de N.T. schrijvers oordeelen over de vervulling van O.T. prophetieën, die de Chiliasten op de herstelling der Joden zouden willen doen slaan. Petrus zegt Handel. 15:16, dat de opneming der Heidenen in de Kerk des Heeren, vervulling is van wat de O.T. prophetie van het wederoprichten der gevallene hutte Davids meent te verhalen (Amos 9:11.) De brief aan de Hebreën zegt, dat toen reeds vervuld was wat het O.T. zegt aangaande de bedevaarten naar Jeruzalem van alle volken (Hebr. 12:22.) Al de O.T. begrippen van „tempel", „Jeruzalem", „Zion" worden in het N.T. geestelijk en internationaal opgevat.

2.) Het Chiliasme rooft aan de Christelijke Kerk haar zendingseere. Het is schier alsof God, om het werk der zending te volbrengen, aan Israël gebonden is, en dus op de bekeering van Israël wachten moet. De Schrift spreekt geheel anders. De volheid der Heidenen zal eerst ingaan, en dan

zal geheel Israël zalig worden.

3.) In de eschatologische redenen des Heeren en in de brieven der Apostelen, zelfs waar zij aanleiding hadden er over te spreken, komt geen woord voor aangaande een duizend=jarig rijk. Men beroept zich wel op onderscheiden plaatsen, b.v. op Handel. 3; 19-21, maar kan slechts door gekunstelde uitlegging daarin iets van een Millennium vinden. Eene omstandigheid is er vooral, die aan de Chiliastische voorstelling een schijn van recht geeft. De Apostelen spreken vaak soteriologisch van de eschatologie, d.w.z. zij behandelen de leer der laatste dingen dikwijls uit het gezichtspunt der beteekenis, die zij heeft voor de geloovigen. Zoo b.v. I Thess. 4 en I Cor. 15. Daarvan zwijgen zij van de beteekenis, die deze laatste dingen hebben voor de ongeloovigen. Zoodoende moet onvermijdelijk de schijn ontstaan, alsof zij slechts van eene opstanding en verheerlijking der geloovigen wisten, en men is dan aanstonds gereed die verder met de zoogenaamde „eerste opstanding" van het Chiliasme te vereenzelvigen. Intusschen blijkt bij nader toezien alras, dat ook in die teksten, waarin de donkere kant der Eschatologie buiten rekening blijft, toch gegevens voorkomen ten eenenmale onvereenigbaar met het Chiliasme. Men neme b.v. I Cor. 15. In vs. 23 wordt van de opstanding der geloovigen met Christus gesproken. Nu zou in vs. 24 sprake hebben moeten zijn van het Millennium. Maar wat staat er? „Daarna zal het einde zijn, wanneer Hij het Koninkrijk=

rijk heeft en den Vader zal overgegeven hebben, wanneer Hij zal tenietgedaan hebben alle heerschappij, en alle macht en kracht." Hier sluiten zich dus de opstanding der geloovigen en de overgave des Koninkrijks onmiddellijk aaneen.

4) Er zijn een groot aantal teksten, die voor een Millennium tusschen de aanmerkelijke opstanding en de voleinding aller dingen geen plaats open laten.

a) De vernietiging van den Antichrist en de Parousie vallen saam, naar luid van I Cor. 15:24 en II Thess 2:8.

b) De opstanding en het laatste oordeel vallen evenzoo saam, naar luid van Lukas 14:14; Joh. 5:25-29; Hebr. 6:2.

c) De vernietiging van den Antichrist en de algemeene opstanding vallen wederom saam, daar volgens naar luid van I Cor. 15:24 tegelijk met den Antichrist alle booze vijandige machten ook de dood zullen worden vernietigd. Zoo komt het dan ook dat Philipp. 3:20,21; I Thess 4:15 en andere, de Parousie onmiddellijk met het laatste oordeel verbinden.

5) De Heere heeft nadrukkelijk geleerd dat de scheiding der goeden van de boozen eerst zal plaats vinden in de voleinding der eeuwen. Matth. 13:37-43; 47-50; volgens de Chiliasten komt er eene scheiding reeds 1000 jaren voor het einde. „In dezen tijd" ontvangt men als discipel honderdvoud aan huizen, broeders, zusters, moeders, kinderen, akkers, met de vervolgingen, maar in de toekomende eeuw eerst het eeuwige leven Mark. 10:30. Maar het Chiliasme laat deze eeuw en de twee=

komende eeuw, die Christus hier zoo scherp gescheiden houdt, ineenvloeien.

6) Het Chiliasme verwikkelt zichzelf in onoplosbare moeielijkheden. Hoe is het mogelijk dat een stuk verheerlijkte aarde, men kan wel zeggen, een stuk hemel, zoo midden op de onverheerlijkte aarde kan bestaan? Kunnen dood en leven zich op hetzelfde benedenrond op deze phantastische manier begeleiden? Hoe kan er tusschen deze twee verschillende geslachten verkeer bestaan? Hoe kan de Heer op aarde heerschen, zonder dat de geloovigen uit alle landen tot Hem stroomen? Wie zou in Amerika willen blijven, wanneer hij weet, dat zijn Heiland in Palestina te aanschouwen is? Hoe zullen zich aan het einde van dit Millennium Gog en Magog durven verstouten, om tegen den Heere zelf te velde te trekken en Hem te bekrijgen? Geen Chiliast heeft ooit eene geslaagde poging gewaagd om al deze moeilijkheden uit den weg te ruimen.

7) Men moet toegeven dat Openb. 20:1-6 van een Millennium schijnt te spreken. Wij zijn niet in staat om hier eene verklaring van deze plaats te geven. Het zou eerst noodig zijn te beslissen, welke uitlegging op het boek der Openbaring moet worden toegepast, de zoogenaamde Kerk-historische, of de zoogenaamde Groepen-theorie. In elk geval staat dit vast, dat de getallen in de Openbaring niet letterlijk maar symbolische beteekenis hebben. Het getal van het beest is 666. Dat kan zelfs de Chiliast niet letterlijk nemen.

Waarom staat hij dan op de letterlijke verklaring van deze 1000 jaren? Dan zegt vers 20 ook niets van de Joden. Slechts van de Martelaren en de getrouwen wordt gesproken. Ook moet men van den stelregel uitgaan, dat men in duistere, prophetische plaatsen niets mag vinden, wat met den klaren zin van andere plaatsen in strijd is.

Wij zouden echter niet zoover willen gaan als sommigen, die zeggen: Indien het bewezen wordt, dat Openb. 20:1-6 metterdaad een Millennium leert, zoo is dat voor mij een grond om de Openbaring voor onecht te verklaren. Wij hebben het recht niet om de propheten te verwerpen, dewijl zij ons tegen andere gedeelten der Schrift schijnt te strijden. Daarvoor zouden wij de bovennatuurlijke gave van de beproeving der geesten moeten hebben.

42. Welke namen geeft de Schrift aan de verblijfplaats der verlorenen, waarin zij zullen komen na het laatste oordeel?

1) De naam Scheol en Hades, die boven besproken zijn.

2) De naam Gehenna, Grieksch γέεννα, van het Hebreeuwsch גֵּיא הִנֹּם of ook גֵּיא בֶן־הִנֹּם of גֵּיא בְנֵי הִנֹּם „Dal van Hinnom", „Dal van den zoon Hinnom?", „Dal van de zonen Hinnom." Volgens sommigen is Hinnom een gemeen zelfst. n.w. beteekenende „gekrijt". Dus: „Dal des gekrijts", of „dal der kinderen des gekrijts." Anderen daarentegen zeggen, dat Hinnom een nomen proprium

is, en dat het dal zoo genoemd is naar een historisch persoon. De quaestie is niet gewichtig.

Het dal Hinnom ligt zuid-oostelijk van Jeruzalem. Onder de Koningen Achaz en Manasse (II Chron. 28:3; 33:6) werd het tot de plaats van den Molechdienst gemaakt. De offerplaats heette Tophet תֹּפֶת „plaats der uitspuwing". Bij den Molechdienst werden kinderen geslacht en verbrand. Later werd de cultus-plaats in het dal verwoest (n.l. onder Josia II Kon. 23:10) en door de priesters voor onrein verklaard. Vgl. Jerem. 7:31 vv.; 32:35 vv.; 19:1-5. De Rabbijnen zeggen dat dit onreine Tophet in het Hinnom dal als een plaats gebruikt werd om het aas van dieren te verbranden, zoodat er bestendig vuur was. (vgl. Jerem. 31:40) Het O.T. maakt nog de vergelijking tusschen de plaats der verdoemden en het dal Hinnoms niet. De apocryphen gebruiken ook nog andere namen. De Talmud spreekt reeds van גֵּיהִנֹּם. Vandaar het voorkomen van den naam in het N.T. (Hij moet toen reeds algemeen geweest zijn. In den naam zelf kunnen twee elementen onderscheiden worden:

a.) Hij teekent de plaats der verdoemden als een onrein, vervloekt oord, waarover het vuur van den goddelijken toorn brandt. Immers het vuur, dat in den Molech oven brandde, was reeds een in het Heidendom nagebleven spoor van het zuivere begrip der goddelijke gerechtigheid die straf oefent. En nog veel meer was het vuur, dat later aas en andere onreinheden verteerde, een beeld van de branding, die Gods heilig=

heid tegen alle zonde doet uitgaan.

b./ Hij teekent de plaats der verdoemden als een oord waar het vuur van den Gode-vijandigen haat in het hart der verlorenen nimmer wordt uitgebluscht. Gelijk in Tophet de Molochsoven brandde, zoo is Gehenna de vuurhaard der zonde.

Het is, naar het schijnt, vooral om deze reden, waarom de naam Gehenna zoo dikwerf voorkomt verbonden met het begrip „vuur". „De Gehenna des vuurs" Matth. 18:8,9; en daarnaast „het eeuwige vuur". Vgl. ook Mark. 9:43-48. Wij bedoelen echter hiermede niet, dat het vuur in de Gehenna slechts zinnebeeldig is bedoeld. Dat God in onze taal en voor onze aanschouwing het begrip „hel" door „vuur" en „Gehenna" vertolken kan, moet zijn grondslag mede daarin hebben, dat Hij in het vuur oorspronkelijk het beeld van de „hel" heeft ingelegd.

3./ Men zou bij „vuur" aan een toestand kunnen denken, wijl min of meer het locale element schijnt te ontbreken. Maar dit is op andere plaatsen aangevuld. Matth. 13:42 „de oven des vuurs" (Ps 21:19.) Openb. 20:14,15 „de poel des vuurs" (ἡ λίμνη τοῦ πυρός) en 19:20 „den poel des vuurs, die met sulphur brandt" (καιομένη ἐν θείῳ) en vele andere plaatsen in de Openbaring. Voor dat sulphur kan men vergelijken Jesaja 30:33 en 66:15. Toch schijnt hoofdzakelijk aan iets anders gedacht te zijn. De poel is een plas van dood, afgesloten water. Dat doet toestand denken

aan de Doode Zee, die door den vuur en zwavelregen van het Godsgericht ontstond. Ook Judas vs. 7 brengt de hel met Sodom en Gomorra in verband. En men kan daartegenover stellen dat, althans in de Apocalypse de volkeren als een zee worden beschouwd (13:1) het volk der gezaligden als een zee van Kristal. Dus de poel des vuurs en des sulphurs tegenover de zee van Kristal. Vergelijk eindelijk nog Ezech. 47:1-12 „de wateren die uitvloeiden van onder den dorpel des huizes," en in vs. 11. „de moerassige plaatsen en de moerassen die niet gezond zullen worden." Daar komen ook de beeldvormen der Openbaring reeds voor.

4.) Een andere naam is φυλακή I Petri 3:19, Matth. 5:25, Lukas 12:58, „gevangenis", „bewaarplaats". Daarin ligt eensdeels, dat de verlorenen er niet vrijwillig ingaan, maar, gelijk het elders heet, er in geworpen of geworpen worden, anderdeels dat zij er binnen moeten blijven, en niet meer in het overige gedeelte van Gods schepping kunnen uitgaan om er verderf en verstoring in te brengen. Soms wordt zelfs van gevangenbewaarders of pijnigers gesproken, maar dat kan tot de uitwerking van het beeld behooren. Of het zou op den duivel en zijne daemonen kunnen slaan. Matth. 18:34.

5.) Ook wordt gesproken van de ἄβυσσος. Lukas 8:31. De Abyssus is de verblijfplaats van den duivel en de daemonen. Maar uit Matth. 25:41 en Openb. 20:10 blijkt hoe deze en de verlorenen tot één en

dezelfde plaats verwezen worden. De daemonen hebben blijkbaar een afschuw, volgens Lukas 8:31, om naar deze diepe plaats heen te varen, zij willen liever op aarde blijven, al is het dan ook in de lichamen der zwijnen. De duivel wordt ook, Openb. 20:3, in den afgrond geworpen, die toegesloten en boven hem verzegeld. Omgekeerd wordt, Jacob 3:6, van de tong gezegd, dat zij ontstoken wordt van de Gehenna, „de hel", waarmee zeker op het verblijf der daemonische machten is gedoeld.

6.) Eindelijk komt ook nog de Heidensche naam Τάρταρος voor n.l. II Petri 2:4 (vgl. Judas v. 6.) en wel in een verbalen vorm ταρταρώσας „in den Tartarus geworpen hebbende."

43. Wat blijkt uit al deze namen?

Dat wij het hier met eene wezenlijke plaats te doen hebben. Wij kunnen echter niet nader aangeven, waar zich die plaats bevindt, behalve dat hij in tegenstelling tot de hoogte der hemelen de afgrond der diepte heet. Ook hier heeft de phantasie aan allerlei gedacht. Uit Judas v. 13 heeft men gemeend te kunnen afleiden, dat de hel zich op de kometen bevindt. De plaats der hel is „buiten". Matth. 8:12. Openb. 22:15, natuurlijk niet buiten den kring van het geschapen heelal, of buiten den kring der bewoonbare wereld, maar daarentegen buiten de sfeer der hemelsche en verheerlijkte dingen, waarin

de liefde en de genade Gods zullen kennen. Alle dualistische voorstellingen, alsof de duisternis een duivelsschepping ware, moeten afgekeurd worden. God heeft de duisternis, ook de buitenste, geschapen zoowel als het licht Jezaja 45:7. In „buiten" ligt de tegenstelling tot de zaligheid van het „binnen". „Zalig zijn die door de poorten mogen ingaan in de stad — — Maar buiten zullen zijn de honden en de tovenaars en de hoereerders, enz."

44. Waarin zal de straf der hel bestaan?

1.) In eene absolute scheiding van de genadige tegenwoordigheid Gods. Daarom wordt er van gesproken als van „den dood," „den tweeden dood." Daarom ook „buitenste duisternis," want in de zaligheid Gods is het licht, gelijk in Zijne gemeenschap het leven is. Intusschen is dit niet zoo te verstaan, alsof er geen kennis van God meer voor de verlorenen zijn zou. Zij zullen Hem kennen in Zijn toorn.

2.) In een eeuwig verderf, eene eindelooze verstoring des levens, ἀπώλεια. Het is ons onmogelijk dit begrip te voltrekken. Verderf en eindeloosheid schijnen elkaar uit te sluiten. Toch wordt ons de hellestraf juist dikwijls onder dit gezichtspunt der Apoleia voorgesteld. Een andere naam is φθορά of ὄλεθρος αἰώνιος. Gal. 6:8 en II Thess 1:9.

3.) In positieve smarten der ziel en des lichaams. Openb. 14:20; 20:10; Matth. 10:28 „Beide ziel en

lichaam" worden verdorven in de hel. Het is een vuur, een worm, wat in ieder geval op positieve straffen ziet, al wil men het overigens beeldsprakig vatten.

Men heeft het ook als een straf der verlorenen willen voorstellen, dat zij als uit de verte de heerlijkheid der gezaligden zullen aanschouwen. Dit zou moeten berusten op Lukas 16:23. Maar ook in dit opzicht vergeet men, dat wij het hier met eene gelijkenis te doen hebben. Wel kan men aannemen, dat de gedachte aan de zaligheid, die zij verzondigd hebben, de verlorenen zal pijnigen.

4.) Naast deze objectieve zullen ook subjectieve straffen komen, gewetenswroeging, angst, wanhoop, gelijk de Schrift dit alles wel zoo ontzettend teekent in de uitdrukking „weening en knersing der tanden." Men mag echter in geen geval van dit subjectieve uitgaan alsof daarin de eigenlijke Gehenna bestond. Sommigen zijn gewoon te zeggen: Het booze geweten zal de hel zijn; of: de verlorenen zullen niet zoozeer in de hel zijn, als wel de hel in zichzelven hebben. De Schrift spreekt zoo niet.

5.) De vraag komt hier hoe over het „vuur der hel" te denken is. Daarover is veel getwist. De Roomschen zeggen: wezenlijk vuur, althans zij die dat ook van het vagevuur beweren. Anderen, ook Lutherschen en Gereformeerden zeiden: Wel stoffelijk vuur, maar niet aardsch vuur. Nog meer anderen: Wel reëel, maar geen elementair, stoffelijk vuur. Tegen het stoffelijk

vuur bracht men in: 1) Er wordt van gezegd, dat het den duivel en zijnen engelen bereid is. Stoffelijk vuur kan op zuivere geesten, gelijk de daemonen niet in-werken. Ons dunkt dat deze metaphysische grond niet voldoende is. Indien het lichaam op de ziel werkt in den mensch, waarom zou dan niet stoffelijk vuur op een daemon kunnen werken. 2.) Andere uitdrukkingen, die naast het vuur voorkomen moeten blijkbaar metaphysisch verstaan worden. b.v. de worm die niet sterft, de ketenen der duisternis, de poel van sulpher enz. Het moet toegestemd worden, dat in dit argument kracht ligt. Immers sommige dezer uitdrukkingen zijn met elkaar moeielijk te vereenigen, wanneer men ze alle letterlijk neemt. 3.) Ook waar van de hemelsche gelukzaligheid sprake is, zijn wij niet gewoon de uitdrukkingen der Schrift letterlijk op te vatten. De Schrift moet zulke beelden gebruiken om ons van de toekomende boven- of beneden-aardsche dingen eene bevatting te geven. Zij spreekt bij den hemel van „schoot Abrahams", „aanliggen met Abraham" enz. „kronen", en vele andere dingen. Ook daarin ligt kracht.

Ons dunkt de quaestie is niet voor oplossing vatbaar. Een ding houde men in het oog. Indien al geen materieel vuur bedoeld is, zoo kan toch de herhaalde vermelding van het vuur niet bloot beeldspraak zijn in den oppervlakkigen zin, waarin

men dat gewoonlijk neemt. Ook hier zal men omgekeerd moeten zeggen: Het aardsche vuur is een beeld van die hellsche realiteit die wij vuur noemen, en waarover wij ons verder geene voorstelling kunnen vormen.

6) In de straffen der hel zal <u>verschil van graad</u> zijn. Dat wordt klaar geleerd in Matth. 11:22; Luk. 12:47,48; „zijn <u>deel</u>". Matth. 24:51; Luk. 12:46. In bijzonderheden laat zich dat niet verder uitmaken. Matth. 23:14 wordt den Schriftgeleerden en Farizeeën gezegd, dat zij <u>te zwaarder</u> oordeel zullen ontvangen.

45. Hoe lang zullen deze straffen der hel duren?

Eeuwig. Die dit loochenen, kunnen worden teruggebracht tot de volgende klassen:

1) Zij die eene <u>Apokatastasis Pantōn</u> „eene wederoprichting aller dingen" leeren. Dat deed reeds zeer vroeg Origenes, daar hij de straffen der hel als medicinaal beschouwde. Eigenlijk moeten allen het leeren, die de gerechtigheid Gods uit zijne liefde afleiden en de straf tot een weldaad maken. Een eeuwige straf wordt dan contradictio in adjecto. Ook hangt dit gevoelen samen met de Pelagiaansche leer van den vrijen wil. Men meent dat zelfs de verdoemden hunne mate van wilsvrijheid behouden moeten, die altijd de mogelijkheid van herstel openlaat. In dit geval echter moet men ook de mogelijkheid toegeven dat de gezaligden uit den hemel kunnen uitvallen. Onder de nieuweren

leert o.a. Nitzsch de wederoprichting aller dingen.

2/ Zij die de *vernietiging* der goddeloozen leeren. Over dit gevoelen is vroeger gesproken, en daar is ook aangetoond, waarom het geen substituut voor de ware opvatting zijn kan.

3/ Zij die *universalistisch* de terugbrenging van allen, of gedurende dit leven, of gedurende het verblijf in den Scheol-Hades leeren, loochenen niet zoozeer de eeuwigheid van de straffen der hel als veeleer *de hel zelf*. Dit is dan ook tegenover iemand, die de Schrift gelooft, nauw weerlegging waardig.

46. Op welke gronden beroept men zich, om de eeuwigheid der helsche straf te loochenen?

Schleiermacher brengt b.v. het volgende bij: a/ De woorden van Christus zijn figuurlijk; b/ I Cor. 15, 25, 26 leert dat alle kwaad zal overwonnen worden. (antw.: Er staat veel meer: *onder de voeten* gelegd worden) c/ Indien de straf in lichaamspijnen bestond, zouden de verlorenen er aan gewend raken; indien het zielepijn was, kon zij niet toenemen, want dit zou veronderstellen dat de verlorenen er steeds gevoeliger voor werden, en dit zou weer insluiten, dat zij in plaats van boozer bestendig beter werden. (Alsof er geen andere zielepijn denkbaar ware dan juist gewetens=wroeging, en alsof alle gewetenswroeging per se een quantum van zedelijke rechtheid onderstelt. De Schrift weet zeer wel te onderscheiden tusschen de

droefheid naar God en de droefheid die den dood werkt.)
d.) Het verderf der verlorenen zou storend ingrijpen in de gelukzaligheid der verheerlijkten. (Maar de Schrift leert ons dat er in het laatste oordeel eene scheiding, eene splitsing tusschen boozen en goeden zal gemaakt worden. Dit sluit zeker in, niet slechts dat er twee klassen van personen zullen komen, maar ook dat de banden en betrekkingen tusschen deze twee ten eenemale zullen worden afgebroken.)

De Schriftgronden, die men meent te hebben om de leer der eeuwige straf te bestrijden zijn uiterst zwak. Men neemt enkele uit hun verband gerukte teksten, zooals Rom. 5:18; I Cor. 15:22; en laat alles onverklaard liggen, wat Christus en de Apostelen zeggen van het eeuwige vuur, en het eeuwig verderf.

47. Kunt gij bewijzen uit de Schrift, dat de helsche straffen van eeuwigen duur zijn?

Ja; 1.) Het klaarst wordt deze leer gevonden in de woorden van Christus, den Heiland en Verlosser zelf. Wie haar verwerpt matigt zich aan, barmhartiger te zijn dan de Zoon des Menschen. Hij waarschuwt tegen dengene, die ziel en lichaam beide verdoen kan in de hel, spreekt van den worm, die niet sterft, en het vuur dat niet uitgebluscht wordt; zegt, dat Hij den veroordeelden hunne plaats zal aanwijzen in het eeuwige vuur, dat den duivel en zijnen engelen bereid is. De woorden van Christus

konden geene andere beteekenis hebben, dan zij naar het gewone spraakgebruik van dien tijd, in de opvatting zijner hoorders hebben moesten. En de Joden verstonden onder zulke uitdrukkingen als Christus gebruikte stellig niets anders dan eeuwige straf. Men vergelijke verder nog Lukas 12:9,10 waar uitdrukkelijk gezegd wordt, dat de zonde tegen den H. Geest nimmer zal vergeven worden. Wat van Judas gezegd wordt, n.l. dat het hem beter ware geweest nooit geboren te zijn. De goddeloozen worden voorgesteld als het onkruid van de tarwe in den dag des gerichts te scheiden, en dan met onuitbluschelijk vuur te verbranden. Uit onkruid wordt in der eeuwigheid geen tarwe. De slechte visschen worden weggeworpen. Dit alles is met de leer eener bloot tijdelijke helstraf onbestaanbaar.

2) Met even zoovele woorden wordt geleerd dat de straf „eeuwig" is, αἰώνιος, ἀΐδιος, Matth. 25:46; 18:8, Judas vs. 6, 7, 13, Openb. 14:11 en 19:3. Wanneer hier αἰώνιος gebruikt wordt, zoo kan dit geen andere beteekenis hebben, dan wat tot de toekomende eeuw behoort, dus over de grenslijn ligt, die de twee eeuwen der Schrift vaneen scheidt. En wat over die grenslijn ligt is per se eindeloos, want de Schrift weet van geene andere grens, die nog weer binnen die eeuw eene splitsing zou maken. Natuurlijk moet men daarbij

in aanmerking nemen, dat de straf der goddeloozen binnen de toekomende eeuw valt. Van iets dat daarentegen tot „deze eeuw" behoort kan gezegd worden: het is αἰώνιος, zonder dat daarmee de eeuwigheid als eindeloosheid is bedoeld. Zoo staat er van Onesimus dat hij een *eeuwige* dienstknecht van Philemon zou worden. De bergen zijn *eeuwige* bergen, omdat zij duren zoolang deze aeon duurt. Maar de straffen der boozen zijn *eeuwig*, omdat zij zich over geheel de toekomende eeuw uitstrekken. En de αἰὼν μέλλων heeft in de schrift geen einde, perk noch scheidslijn is er in.

3.) De eeuwigheid der straf staat tegenover de eeuwigheid van het heil der gezaligden. En zij worden *met dezelfde woorden als eeuwig* geteekend. Indien iemand derhalve aan het begrip „eeuwig" (αἰώνιος, ἀΐδιος) ten opzichte der straf een zwakkeren zin geven wil, zoo moet hij ook toestemmen, dat daarmee alle bewijzen voor de *eeuwige* zaligheid der kinderen Gods wegvallen. Shedd, II, pag. 685: „Αἰώνιος wordt in het N.T. 66 maal gebruikt; 51 maal daarvan ziet het op de zaligheid der rechtvaardigen; 7 maal op de straf der goddeloozen (Matth. 18:8; 25:41, 46; Mark. 3:29; 2 Thess. 1:9; Hebr. 6:2, Judas v. 6.), tweemaal heeft het betrekking op God; 6 plaatsen zijn van gemengden aard." Ook mag opgemerkt worden, dat de Schrift in dezelfde termen van de straf der goddeloozen

spreekt als van de straf des duivels en zijner daemonen. Met eene bekeering, die zich niet ook tot de laatsten uitstrekt, is men daarom niet gebaat. En de idee eener verlossing van de helsche machten is door en door onschriftuurlijk.

48. Hebben de rationeele gronden, die men tegen de eeuwigheid der helsche straffen inbrengt, overtuigende kracht?

Neen, zij gaan allen uit òf van een verkeerd begrip der gerechtigheid Gods, òf van een verzwakt begrip der zonde. De zonde is tegen een oneindig God begaan en slechts daarnaar kan afgemeten worden, wat straf zij verdient. Bovendien is verlossing van de zonde een positief iets, dat God aan niemand verplicht is, en waar zulke verlossing niet intreedt, zet zich de zonde vanzelf voort. Uit het vleesch moet verderf gemaaid worden. Gal. 6:8. Indien men de straf der goddeloozen van eindigen duur maakt, zoo ligt daarin opgesloten, dat zij in principe niet noodig was. Immers zij wordt dan niet bepaald met betrekking tot God maar tot den mensch. En indien zij niet ten opzichte van God noodig was, maar alleen in den mensch en zijne bestemming haren grond heeft, zoo verschijnt het dubbel hard in God, wanneer Hij, die toch zeker den mensch wel zonder straf verlossen kon, juist deze methode heeft gekozen. Het

Universalisme is dan het eenig consequente.

49. Is de straf der verlorenen absoluut eeuwig?
Natuurlijk alleen a parte post, niet a parte ante. Zij heeft een begin, maar zij zal geen einde hebben.

50. Wat zal aan de volkomen zaligheid der kinderen Gods voorafgaan?
De verschijning van een nieuwe wereld. De Schrift spreekt daarvan zeer duidelijk. Petrus spreekt Hand. 3:21 van eene ἀποκατάστασις, „eene wederoprichting" aller dingen. En, Openb. 21:5, zegt die op den troon zit: „Ziet ik maak alle dingen nieuw." Dit alles ligt trouwens ook reeds in de verhouding waarin de mensch tot het overig schepsel staat. Het is hem gegeven, opdat hij er over heerschen zou. Het is in zijn val meegesleept; het moet zuchten der ijdelheid onderworpen. Het is in barensnood, wijl het met het aanbreken van de heerlijkheid der kinderen Gods ook zijne bevrijding verwacht. Het is niet bloot om de verzoening der zonde te doen, maar om de wegneming van de gevolgen der zonde. En wanneer met de duivel, de daemonen, de verlorenen „buiten" zullen zijn geworpen, zoo zal ook het laatste spoor der zonde uit de schepping reeds voor zoover die „binnen" is, dienen te verdwijnen. Het Oude Testament spreekt er dan ook reeds van, Psalm 102:26 seqq; Jesaja 34:4; 65:17; 66:22; 51:6,16; 11:6 seqq. Voor het N.T. vergelijke men nog II. Petri 3:7-13; Openb. 20:11; 21:1.

De Schrift leert voorts, dat deze nieuwe wereld volgen zal op de verheerlijking der kinderen Gods, d.w.z. op de heerlijke opstanding en het laatste oordeel.

51. Hoe is deze tot-stand-koming der nieuwe wereld te denken?

Daarover is zeer verschillend gedacht. Sommigen wilden eene absoluut nieuwe wereld hebben, zoodat substantieel de oude in het niet zou terugkeeren, en eene nieuwe er voor in de plaats komen. De Luthersche Dogmatici tot op Gerhard waren dit gevoelen toegedaan. Maar over het algemeen spreken zij niet veel van de nieuwe aarde, wanneer zij ook pro forma er melding van maakten. De Gereformeerden spraken zich voor het meerendeel ten gunste van het tegenovergestelde gevoelen uit, n.l. dat de substantie der nu bestaande wereld zal bewaard blijven, maar gezuiverd in heerlijkheid zal worden ingebracht. Ook de meeste nieuweren sluiten zich hier bij de Gereformeerden aan. De gronden zijn:

a.) Zelfs de plaatsen, die het meest voor de vernietiging der oude wereld schijnen te spreken, zijn toch niet beslissend. Het zijn II Petri 3:7-13 en Openb. 20:11; 21:1. De eerste spreekt slechts van „voorbijgaan" „versmelten", verbranden." Een ding kan verbrand en gesmolten worden zonder dat het geheel te niet gaat, ja in onze ervaring is verbranding nooit totale vernietiging. In Openb. is sprake van een „wegvlieden"

een „voorbijgaan", een „niet meer zijn."

b.) De O.T. plaatsen spreken alle klaar van „verandering," niet van „vernietiging." B.v. Ps. 102:26, 27. Deze plaats wordt weer opgenomen in Hebr. 1:10-12. Een dienovereenkomstig moet ook Hebr. 12:26-28 zoo verklaard worden, dat er bij de schudding van den Kosmos iets overblijft, dat onbewegelijk is. Men zou dit onbewegelijke nu in den hemel van Gods heerlijkheid kunnen vinden, maar waarschijnlijk is er toch ook mee bedoeld, dat iets van het veranderlijke blijven zal, om onveranderlijk te worden gemaakt.

c.) Wanneer men eene vernietiging aanneemt, zoo laten zich de teksten, die van verandering spreken, absoluut niet verklaren. Wanneer men eene verandering aanneemt, kan men de teksten, die van vernietiging schijnen te spreken, toch in een zeer gezonden zin verklaren.

d.) De analogie spreekt voor verandering. Ook het lichaam der menschen wordt niet vernietigd en een nieuw lichaam er voor in de plaats geschapen. Het oude wordt veranderd of verheerlijkt. Men moet dan aannemen, dat het ook zoo in wijder sphere met geheel het zuchtend schepsel geschieden zal.

52 Hoe zal die verandering geschieden?

II Petri 3:7-12 zegt, dat het door vuur zal geschieden. Dit kan niet zinnebeeldig bedoeld zijn. Het

wordt gesteld tegenover het verderf dat eens over de aarde gekomen is door water, het water van den zondvloed. Het moet dus even reëel zijn.

Hebr. 12:26-28 spreekt zooals wij zagen van eene schudding en beweging. Doch dit en wat Petrus zegt sluiten elkaar niet uit. Een wereldbrand met schokken en aardbevingen vergezeld zou beide profetieën vervullen.

De wereldvernieuwing raakt niet den hemel als woonplaats Gods, maar den hemel in siderischen zin.

53. Kunnen wij veel aangaande den hemel en de hemelsche gelukzaligheid zeggen?

Neen, want dit gaat ons begrip verre te boven. Wij weten slechts:

a) Dat de hemel een plaats is, [illegible] te denken. Het moet meer zijn dan iemand den hemel in zijn hart kan hebben, maar zijn hart moet ook in den hemel wezen met zijn lichaam.

b) De genieting der hemelingen in de [illegible] is de genieting Gods, de visio Dei „aanschouwing Gods." Dit is niet eenzijdig intellectualistisch te verstaan, maar in al zijn omvang. Op ieder vermogen des menschen zal de zaligheid van God inwerken, en ieder vermogen zal daarop reageeren. De Theologen brengen er gewoonlijk toe: Visio, Amor, Gaudium, Gloria. Anderen: God kennen, dienen, genieten, verheerlijken. Vgl. I Cor. 13:9, 13.

Men heeft gevraagd, of dit een zien met lichamelijke oogen zal zijn. Dit is niet aan te nemen. God is niet zinnelijk zichtbaar, wel de Middelaar. Niemand heeft ooit God gezien. De aanschouwing volgt op het geloof. Zij is dus iets, dat wel met het geloof vergelijkbaar is, maar dat toch niet noodzakelijk zinnelijke waarneming behoeft te zijn. Er zal dus eene waarneming van God zijn, doch zoodat het niet een stoffelijk iets is dat ons verschijnt.

c.) De genieting des hemels is in de gemeenschap Gods het eeuwige leven in al zijne volheid.

d) Naast deze genietingen zullen wellicht ook andere zaligheden den kinderen Gods geschonken worden. Maar de Schrift teekent dat alles in beelden, waarvan wij niet kunnen zeggen, in hoever zij zuiver-metaphysisch zijn, in hoever zij beeldspraak zijn in den diepsten zin van het woord. Natuurlijk zal alle gebrek en alle ellende uit den hemel gebannen zijn.

e.) De hemel zal niet eene wereld van eenvormigheid wezen, er zal verscheidenheid heerschen. Een andere is de glorie der zon, een andere die der maan, een andere der sterren. Niet allen ontvangen hetzelfde deel. Die veel gezaaid heeft ontvangt een rijken oogst. Maar zooals boven reeds is gezegd, de verscheidenheid zal niet als een oorzaak voor leed kunnen werken. — Men kan zich de zaligheid des hemels te individueel denken. Er zullen ordeningen in zijn. De verheerlijkte menschheid zal

haar Hoofd in Christus hebben, en een lichaam vormen onder Hem. In een lichaam zijn altijd geledingen. – Ook kan men zich de zaligheid te spiritualistisch denken. Velen rekenen er niet mee, dat ook het lichaam van de geloovigen is opgewekt, en dat ook de aarde zal worden herschapen. In hunne voorstelling is eigenlijk voor de nieuwe aarde geen plaats. Toch moet aan de andere zijde toegegeven worden, dat wij niet weten, hoe de genieting van Gods wereld voor Zijne Kinderen zijn zal. Dit reeds daarom niet, wijl ons elke adaequate bevatting van die nieuwe wereld zelf ontbreekt.